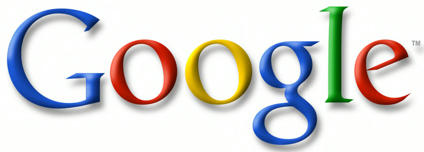
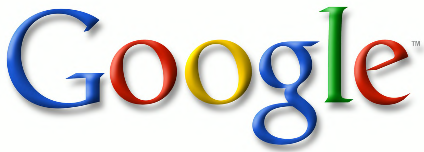






Koppelmann
YFE

# Kritik

des

# sittlichen Bewusstseins

vom philosophischen und historischen Standpunkt

von

Lic. Dr. Wilhelm Koppelmann,
Oberlehrer in Leer



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1904

**Kritik des sittlichen Bewusstseins**



# Kritik des sittlichen Bewusstseins

# Kritik
des
# sittlichen Bewusstseins

**vom philosophischen und historischen Standpunkte**

von

**Lic. Dr. Wilhelm Koppelmann,**
Oberlehrer in Leer.




**Berlin,**
Verlag von Reuther & Reichard
1904.

# Vorwort.

Die in diesem Buche begründete ethische Theorie habe ich schon vor mehreren Jahren in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik in den Grundzügen entwickelt.[1]) Was dort bloss skizziert und angedeutet werden konnte, ist hier im einzelnen ausgeführt und, wie ich hoffe, bewiesen. Bei der Fülle meiner Berufsgeschäfte würde sich der Abschluss dieser manche zeitraubenden Vorarbeiten erfordernden Darstellung noch lange hinausgeschoben haben. Dass ich sie schon jetzt vollenden konnte, verdanke ich der Liberalität der Königl. Unterrichtsverwaltung, welche mich durch die Gewährung eines längeren Urlaubs in den Stand gesetzt hat, die Ergebnisse meiner Studien auf dem Gebiete der Ethik in Musse zusammenzufassen.

Auf die Literatur einzugehen habe ich, wo es nicht der Zweck der Untersuchung unmittelbar erforderte, vermieden und statt dessen mich bemüht, die Tatsachen selbst reden zu lassen. Abgesehen von anderen Gründen hat mich auch der Umstand dazu bewogen, dass ich schlechterdings nicht imstande sein würde, von dem Einfluss, welchen andere, unter ihnen nicht zum mindesten mein lieber Vater, auf meine Anschauungen gehabt haben, im einzelnen Rechenschaft zu geben. Nur von drei Seiten her ist die Einwirkung mir so bis ins einzelne hinein klar und dabei so tiefgehend, dass ich die Namen hier nennen will. Es sind Schiller, Kant und das Neue Testament, oder genauer: die synoptischen Evangelien. Mit der Kantischen Ethik hatte ich ursprünglich die Absicht in einem besonderen Kapitel mich auseinanderzusetzen. Dieser Gedanke lag um so näher, weil ich in diesem Buche in den Grundanschauungen zwar durchaus auf Kantischem Standpunkt stehe, aber doch an wichtigen Punkten, so z. B. bei der Formulierung des ethischen Grundgesetzes, zu anderen Resultaten gelange und dementsprechend auch von der in meinen früheren Abhandlungen über die Kantische Ethik und Religionsphilosophie vertretenen, noch allzusehr unter dem Banne des Kantischen Geistes stehenden Auffassung hin und wieder abweiche. Doch würde eine solche Auseinandersetzung die Einheitlichkeit dieser Untersuchung durchbrochen haben und ausserdem für manche Leser ohne Interesse gewesen sein. Ich habe sie deswegen für eine andere Gelegenheit aufgespart.

Was die Art der Darstellung betrifft, so habe ich den erbaulichen und moralisierenden Ton durchaus vermieden; das Buch wendet sich, wie es sich für ein streng wissenschaftliches Werk geziemt, ausschliesslich an den

---

[1]) **Band 117, S. 1 ff.: „Ein neuer Weg zur Begründung der Kantischen Ethik und der formalistischen Ethik überhaupt".**

Intellekt des Lesers. Nur so kann es vermieden werden, dass der Verfasser seine Leser und — eine Gefahr, welche noch näher liegt — sich selbst durch die Erregung des Gefühls über die Schwäche der Beweisführnng hinwegtäuscht. Dagegen habe ich es mit dem wissenschaftlichen Charakter dieses Werkes für vereinbar gehalten, so zu schreiben, dass jeder philosophisch interessierte, wenn auch der eigentlichen Fachbildung entbehrende Leser es verstehen kann. Das schien mir um so erwünschter, als die hier behandelten philosophischen Fragen für weitere Kreise der Gebildeten von unmittelbarer Bedeutung sind. Denn für jeden Gebildeten, welcher in ethischer Beziehung auf andere einzuwirken berufen ist, kommt es zunächst und vor allem darauf an, für die in der Seele der anderen sich abspielenden ethischen Vorgänge Verständnis zu gewinnen. Und dies Verständnis zu vermitteln. die Tatsachen des sittlichen Bewusstseins und das Wesen des sittlichen sowohl wie des widersittlichen Verhaltens zu erklären, das ist der Zweck dieses Werkes. Welche Stellung dasselbe innerhalb der ethischen Literatur einnimmt, ergibt die Einleitung.

Leer, im Mai 1904.

**Wilh. Koppelmann.**

# Inhalt.

# Einleitung.

Die Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik. Die zu erklärenden Tatsachen des sittlichen Bewusstseins. Die verschiedenen Erklärungsversuche. Charakter der vorliegenden Untersuchung.

Einer unserer verdientesten Universitätslehrer stellt im Sinne der griechischen Philosophie der Ethik die Aufgabe, „auf Grund der allseitigen Erkenntnis der menschlichen Natur, besonders auch ihrer geistigen und sozialen Seite, Anleitung zu geben, die Aufgaben des Lebens überhaupt so zu lösen, dass es die reichste, schönste, vollkommenste Entfaltung erreicht.“ Sie hat demnach „erstens das Ziel des Lebens oder das höchste Gut zu bestimmen, zweitens den Weg dahin, die Mittel zu seiner Erreichung zu zeigen“ (Paulsen, System der Ethik, 5. Aufl., I, S. 2 u. 4). Andere huldigen einer ähnlichen Auffassung. Das vorliegende Buch geht von einem ganz anderen Standpunkte aus. Gewiss ist es ein schönes und dankbares Unternehmen, die Menschen auf das, was wirklich des Strebens wert ist, hinzuweisen, aber die eigentliche und nächste Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik ist es meines Erachtens nicht. Diese besteht vielmehr darin, schlecht und recht die Tatsachen des sittlichen Bewusstseins zu erklären. Die Ethik ist in erster Linie strenge Wissenschaft, welche nicht gute Ratschläge zu geben, sondern es zunächst nur mit dem Erkennen zu tun hat. Sie ist dann allerdings, wie alle Wissenschaften, auch für die Praxis von Bedeutung, ja von grosser Bedeutung, denn sie beschäftigt sich ja mit der Erkenntnis des Menschen und zwar mit einem der wichtigsten Gebiete derselben, und was könnte wohl für den handelnden und strebenden Menschen wichtiger sein als die Selbsterkenntnis!

Mit der theologischen oder christlichen Ethik steht es nicht anders als mit der philosophischen. Auch sie kann,

soweit sie wissenschaftlich betrieben wird, nicht in erster Linie die Aufgabe haben, den Menschen weise und nützliche Lehren zu geben, sondern sie hat ebenfalls die Tatsachen des sittlichen Bewusstseins und zwar, ihrer besonderen Aufgabe gemäss, des sittlichen Bewusstseins des Christenmenschen zu erklären, woraus sich dann natürlich von selbst allerlei Folgerungen für das praktische Leben ergeben. Von der philosophischen Ethik und ihren Problemen ist die theologische streng genommen gar nicht zu trennen, schon um deswillen nicht, weil dem christlichen das „natürliche" sittliche Bewusstsein vorhergeht und zu grunde liegt. Ebensowenig kann die philosophische Ethik ihren Aufgaben vollkommen gerecht werden, ohne die christliche Ethik in den Kreis ihrer Erörterungen zu ziehen, da die sittlichen Anschauungen der modernen Kulturvölker gerade durch das Christentum gewaltig beeinflusst und gehoben sind. Die vorliegende Untersuchung erstreckt sich daher auch auf das sittliche Bewusstsein in seiner spezifisch-christlichen Gestaltung.[1])

Welches sind nun die Tatsachen des sittlichen Bewusstseins, auf deren Erklärung es ankommt? Ich nenne hier zunächst nur die elementarsten unter ihnen, diejenigen, welche als Tatsachen sich jedermann aufdrängen und in der Wissenschaft von allen Richtungen als solche anerkannt werden. Da ist zunächst die wunderbare Tatsache des Pflichtbewusstseins. Gewisse Arten zu reden und zu handeln, resp. die Vermeidung gewisser Arten zu reden und zu handeln empfindet der Mensch als „Pflicht", sein „Gewissen" fordert sie, nicht unter Berufung auf irgend einen Vorteil, der uns dadurch zu teil werden oder auf einen Nachteil, der uns dadurch erspart werden, überhaupt nicht unter Berufung auf irgend einen Zweck, der dadurch erreicht werden soll, sondern es stellt

[1]) Leider ist der Zusammenhang zwischen der theologischen und philosophischen Ethik im allgemeinen recht locker. Die theologischen Ethiker der neueren Zeit pflegen sich, rühmliche Ausnahmen wie z. B. H. Weiss, Einleitung in die christliche Ethik, A. Dorner, Das menschliche Handeln (übrigens von ihm selbst als „philosophische" Ethik bezeichnet), Stange, Einleitung in die Ethik, abgerechnet, um die Arbeit der philosophischen Ethik nicht eingehend zu kümmern, was ihnen von den philosophischen Ethikern durch eine fast völlige Ignorierung vergolten wird, obgleich diese der christlichen Sittlichkeit, insbesondere dem Neuen Testament, z. T. eine bemerkenswerte Aufmerksamkeit zuwenden.

seine Forderungen ohne jede Begründung, es gebietet, um mit Kant zu reden, „kategorisch“.[1]) Wenn der Arzt uns gebietet, gewisse Speisen zu meiden, so ist die stillschweigende Voraussetzung dabei: „wenn Du wieder gesund werden willst“; wenn das Gesetz uns gebietet, unsere Kinder in einem gewissen Alter impfen zu lassen, so gibt es der Forderung Nachdruck durch den Hinweis: sonst wirst Du bestraft; beides sind „hypothetische“ Imperative. Wenn aber das Gewissen befiehlt: Du sollst Dein Wort halten! so droht es durchaus nicht für den Fall der Nichtbefolgung mit Nachteilen, noch stellt es für den Fall der Befolgung Belohnungen in Aussicht, sondern die Forderung steht in unserem Bewusstsein nackt, isoliert, wie vom Himmel geschneit und doch mit grossem Nachdruck ausgestattet da. Gewiss ist die Erfüllung der Pflicht oder, was dasselbe ist, das Handeln nach dem Gewissen im grossen und ganzen auch von Vorteil für das Individuum, und man kann die Menschen zur Pflichterfüllung antreiben auch durch den Hinweis: „auf dass es Dir wohlgehe“, aber die Pflichten werden nicht dadurch Pflichten, dass es dem, der sie befolgt, wohlgeht, sondern sie sind und bleiben Pflichten auch dann, wenn es ihm übel ergeht. Ja, wir sprechen von einem pflichttreuen Menschen eigentlich erst dann, wenn er die Probe darauf bestanden hat, dass er seine Pflicht tut nicht aus Rücksicht auf zu erwartende Vorteile oder zu vermeidende Nachteile, sondern einzig und allein deshalb, weil es seine Pflicht ist.

Eine weitere wichtige Tatsache, welche der Erklärung bedarf, ist die, dass die Anschauungen von dem, was Pflicht und Gewissen fordern, bei den verschiedenen Menschen durchaus nicht immer übereinstimmen. Gerade in neuester Zeit ist dies immer mehr zum Bewusstsein gekommen. Die historischen und ethnologischen Forschungen des vorigen Jahrhunderts haben eine Fülle von Material zu Tage gefördert, welches beweist, dass manche Dinge, welche mit unseren Anschauungen von Pflicht und Recht in Widerspruch stehen, in anderen Zeiten und bei anderen Völkern unbedenklich ausgeübt worden sind bez. noch ausgeübt werden, ja sogar, wie z. B. die Blutrache, für heilige Pflicht gehalten wurden.

[1]) Über den Begriff „kategorisch“ habe ich mich in einer Abhandlung über „Kants Lehre vom kategorischen Imperativ“ (Leipzig, 1888) ausführlich ausgesprochen.

Ferner ist es eine allgemein bekannte und anerkannte Tatsache, dass die sittliche Beurteilung unserer selbst und anderer eigenartige, mit anderen garnicht direkt vergleichbare Gefühle auslöst. Haben wir die Überzeugung, dass jemand besonders gewissenhaft und pflichttreu ist, dass nichts ihn von dem, was er als Pflicht erkennt, abbringen kann, so zwingt er uns das Gefühl der Achtung ab, wir müssen uns, auch wenn wir geistig und sozial hoch über ihm stehen, innerlich in gewisser Weise vor ihm bücken, während umgekehrt der „gewissenlose" Mensch, z. B. der Verleumder oder der Verräter, das Gefühl der Verachtung in uns weckt, und zwar selbst dann, wenn sein Verhalten uns nützlich ist und wir äusserlich gut mit ihm stehen. Wie scharf dies Gefühl ausgeprägt sein kann, zeigt sich an Beispielen wie dem Verhalten der Schweizer in der Schlacht bei Nancy, welche sich weigerten, an der Seite des Grafen von Campobasso zu kämpfen, der mit seinen Söldnern während der genannten Schlacht Karl den Kühnen plötzlich verräterischerweise verlassen hatte. Auch unser eigenes Verhalten ruft in uns ähnliche Gefühle wach. Jeder kennt die sogenannten Gewissensbisse, welche sich dann einzustellen pflegen, wenn wir unserem Gewissen entgegengehandelt haben, und die genau dem Gefühl entsprechen, welches wir anderen gegenüber im gleichen Falle haben, nur mit dem Unterschied, dass, wenn unsere eigene Person in unserer Achtung sinkt, dies mit einem begreiflichen Schmerz verbunden ist, der sich so steigern kann, dass die Gewissensbisse den Schuldigen, so z. B. den Judas Ischarioth, zum Selbstmord treiben. Mit der Furcht vor den Folgen haben echte Gewissensbisse nichts zu tun, wie schon die Tatsache ergibt, dass Verbrecher, auch wenn sie lange im Ausland lebten und ihre Tat schon halb vergessen war, sich manchmal hinterher noch freiwillig dem Gericht gestellt haben.

Aus diesen Tatsachen ergeben sich für die wissenschaftliche Ethik folgende elementarsten und dringendsten Aufgaben:

I. Zu erklären, wie es kommt, dass es Handlungsweisen gibt, welche als „Pflicht" empfunden werden, oder mit einem Worte, was es mit dem Pflichtbewusstsein, der inneren Unterscheidung zwischen dem Ansichguten und dem Ansichbösen, auf sich hat. Beruht es auf Einbildung, oder

hat es einen objektiven Grund? Muss man suchen es in sich auszurotten oder zu stärken?

II. Zu erklären, wie es kommt, dass gerade diese Arten zu handeln als Pflicht empfunden werden, oder anders ausgedrückt, die Quelle der einzelnen Verpflichtungen aufzudecken, woraus dann auch auf die Abweichungen in den sittlichen Anschauungen Licht fallen muss.

III. Die eigentümliche Art der sittlichen Beurteilung unserer selbst und anderer, d. i. die Gefühle der Achtung und Verachtung, sowie die Gewissensbisse zu erklären.

Ich will die Antworten, welche diese Fragen bei den bedeutenderen Philosophen und Theologen gefunden haben, hier nicht im einzelnen aufzählen. An Darstellungen der Geschichte der Ethik, auch aus neuerer Zeit, ist ja kein Mangel.[1]) Hier soll nur in grossen Zügen dargestellt werden, von welchen Gesichtspunkten aus das Problem in Angriff genommen werden kann und in Angriff genommen worden ist, um dann im Anschluss an den Nachweis der Unzulänglichkeit dieser Theorien die Richtung zu gewinnen, in welcher eine Erfolg verheissende Untersuchung sich zu bewegen hat.

Eine früher weitverbreitete, noch heute in Laienkreisen und hier und da bei Theologen sich findende Vorstellung ist die, unsere Pflichten und sittlichen Aufgaben seien uns durch Gott, und zwar endgültig in der Bibel, geoffenbart. Dass die sittlichen Gebote kategorisch gebieten, scheint sich nach dieser Auffassung sehr einfach daraus zu erklären, dass sie eben von Gott gegeben, Gottes Wille sind, und auch für die Gewissensbisse scheint diese Herkunft eine genügende Erklärung zu sein.

---

[1]) Vor allem ist zu nennen das zweibändige Werk von Fr. Jodl, Geschichte der Ethik, daneben Th. Ziegler, Geschichte der Ethik, welcher die angewandte Ethik mehr berücksichtigt, Köstlin, Gesch d. Ethik, 1. Bd. und Luthardt, welcher seiner „Antiken Ethik" eine Geschichte der christlichen Ethik hat folgen lassen, in der auch die antike und die israelitische Ethik, allerdings sehr kurz, besprochen sind. Auch E. v. Hartmann, Da sittliche Bewusstsein, eine Entwickelung seiner mannigfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhange, gehört hierher, wenn auch dies Buch keine eigentliche „Geschichte" der Ethik ist. Anschauliche und eingehende Skizzen bieten auch Wundt und Paulsen in ihren systematischen Darstellungen der Ethik. Für die Geschichte der christlichen Ethik kommen von neueren Darstellungen ausser den genannten noch die grossen Werke von Gass, Geschichte der christlichen Ethik und Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte, in deren zweitem, hauptsächlich wichtigem Bande aber die Darstellung der sittlichen Praxis überwiegt, in Betracht.

Nun liegt freilich, wie die folgenden Untersuchungen zeigen werden, ein guter Sinn darin, wenn die sittlichen Gebote als Gottes Wille aufgefasst werden; auch soll der Bibel ihr Ruhm, die sittlichen Anschauungen in der weitgehendsten und wohltätigsten Weise beeinflusst zu haben, nicht geschmälert werden, aber die Vorstellung, dass das Bewusstsein unserer Pflichten seinen eigentlichen Ursprung in einer äusseren Offenbarung habe, ist wissenschaftlich völlig unhaltbar. Zunächst kann von einer einheitlichen sittlichen Auffassung in der Bibel, wenigstens wenn man das Alte Testament dem Neuen gegenüberstellt, nicht die Rede sein. Und was soll dann, wenn die Bibel mit sich selbst im Streite liegt, gelten?[1]) Und woher wissen wir überhaupt, dass Gottes Wille in der Bibel resp. durch die hinter ihr stehenden Persönlichkeiten geoffenbart ist? Man pflegt sich dieser Frage gegenüber auf das Zeugnis des heiligen Geistes oder, was im Grunde auf dasselbe hinaus kommt, auf das Zeugnis des Gewissens zu berufen. Dann ist aber der Boden, auf dem man zu stehen meinte, schon verlassen, dann ist das Gewissen als die Norm anerkannt, welche über das, was Pflicht ist, entscheidet und welche auch als Kriterium für die sittlichen Lehren der Bibel dient. Wäre nicht das Zeugnis unseres Gewissens, dann wäre auch garnicht einzusehen, weshalb der Wille Gottes, angenommen, dass er uns tatsächlich in vollkommener und unwidersprechlicher Weise äusserlich geoffenbart wäre oder würde, für uns massgebend sein sollte. Sollen wir ihn aus Furcht befolgen, weil er der Allmächtige ist, ähnlich wie wir so vieles andere aus blosser Furcht vor den Mächtigen tun? Das würde das Gefühl der Achtung vor denen, die seinen Willen zu tun bestrebt sind, nicht erklären, denn wir achten doch nicht diejenigen, welche sich fürchten. Oder aus Dankbarkeit

---

[1]) Mit der Berufung auf den allmählichen Fortschritt der Offenbarung, welche ja im übrigen ihre Berechtigung hat, kommt man hier auch nicht von der Stelle. Manches, was im Alten Testament auf Jahves Willen zurückgeführt, resp. durch Jahves Willen gerechtfertigt wird, ist für unser Urteil nicht eine dem noch kindlichen Fassungsvermögen angepasste Form der sittlichen Vorschrift, sondern steht, wie z. B. 1. Sam. **15**, 1—3, 18, 32, zu unserem sittlichen Bewusstsein in direktem Widerspruch. Übrigens herrscht auch im Neuen Testament keineswegs voller Einklang. Wem soll man z. B. in der Auffassung der Bedeutung des mosaischen Gesetzes für den Christen folgen, dem Apostel Paulus oder den Uraposteln?

für alle seine Wohltaten? Das würde wiederum nicht das Bewusstsein der unbedingten Verpflichtung erklären, welches den sittlichen Geboten anhaftet. Oder, weil Gott der Heilige, der mit dem Guten Identische ist? Ja, woher wissen wir denn das? Doch höchstens daraus, dass das, was uns als Gottes Wille äusserlich entgegentritt, unserem sittlichen Bewusstsein vollkommen entspricht. Dann aber sind wir wieder bei diesem als dem entscheidenden Faktor angelangt.[1])

Durch die Berufung auf eine von aussen an den Menschen herantretende göttliche Offenbarung kommt man also der Lösung des Problems nicht um Haaresbreite näher. Man wird immer wieder auf das schon vorhandene sittliche Bewusstsein, um dessen Erklärung es gerade zu tun ist, zurückgeworfen.

Ebensowenig kommt man damit von der Stelle, dass man das Gewissen als ein unmittelbares, sozusagen angeborenes oder von Gott bez. der Natur uns eingepflanztes Bewusstsein unserer verschiedenen Pflichten auffasst. Das Bewusstsein der unbedingten Autorität derselben und die Eigenschaft, dem Guten gegenüber Achtung, dem Gemeinen gegenüber Verachtung und bei eigenen Übertretungen Gewissensbisse zu empfinden, müsste uns dann natürlich zugleich mit eingepflanzt sein. Es leuchtet ein, dass eine solche Theorie, welche über Sinn und Bedeutung sowie über den Zusammenhang der Tatsachen des sittlichen Bewusstseins Aufschluss zu geben nicht einmal versucht, wissenschaftlich durchaus unbefriedigend und eigentlich nichts anderes als eine Bankerotterklärung der Ethik ist. Die einzelnen sittlichen Gebote haben danach, was übrigens auch von der soeben geschilderten Zurückführung derselben auf äusserliche Offenbarung gilt, den Charakter vollkommenster Willkür, es könnten statt ihrer auch völlig andere uns angeboren oder eingepflanzt worden sein, ein Gedanke, welcher nicht gerade dazu dienen kann, den Respekt vor ihnen zu erhöhen. Aber diese Theorie ist nicht bloss unbefriedigend, sondern sie steht auch mit den Tatsachen in Widerspruch. Das Pflichtbewusstsein weist ja, wie oben festgestellt wurde, bei den verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten im einzelnen erhebliche Abweichungen

---

[1]) Das alles gilt mutatis mutandis auch von den Versuchen, das sittliche Bewusstsein auf politische Heteronomie zurückzuführen.

auf. Man würde also von dem geschilderten Standpunkt zu der ungereimten Folgerung kommen, dass den Menschen in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern ein im einzelnen mannigfach verschiedenes, aber trotzdem mit dem Bewusstsein allgemeiner Geltung ausgestattetes Gewissen angeboren resp. eingepflanzt worden sei. Es ist klar, dass das zum vollendeten Skeptizismus führen und an der Realität der Pflicht überhaupt irre machen müsste.

Dies alles gilt ebenso von anderen Moralprinzipien, welche das Bewusstsein der einzelnen Pflichten in irgend einer Form auf ein unmittelbares Innesein oder Innewerden zurückführen, eine Vorstellung, gegen welche übrigens von vornherein der Umstand misstrauisch machen müsste, dass bei wichtigen sittlichen Entscheidungen der Mensch durchaus nicht immer im klaren ist, was er zu tun hat, sondern oft von allerlei Zweifeln und Bedenken hin- und hergeworfen wird.

Weder die Berufung auf den irgendwo geoffenbarten Willen Gottes, noch diejenige auf eine unmittelbare intuitive Gewissheit, mag man dabei den Ausdruck Gewissen anwenden oder vermeiden, mögen religiöse Vorstellungen dabei im Spiele sein oder nicht, kann also als wissenschaftliche Erklärung ernsthaft in Betracht kommen. Sie bringen uns dem wirklichen Verständnis der Tatsachen des sittlichen Bewusstseins nicht näher, ebensowenig, wie wenn man sich bei der Erklärung der Naturerscheinungen dabei beruhigen wollte, dass Gott das nun einmal so eingerichtet habe.

Von denjenigen Theorien, welche ernstlich und unbefangen bestrebt sind, den inneren Zusammenhang der Tatsachen, um welche es sich hier handelt, wirklich aufzudecken und verständlich zu machen, gehen die meisten von dem Wesen des menschlichen Handelns und Strebens im allgemeinen aus. Zwei Möglichkeiten bieten sich hier. Jede Handlung hat, so meint man, ein subjektives Motiv und einen objektiven Zweck, d. i., es soll dadurch irgend ein Erfolg bewirkt werden.[1]) Beides hängt freilich eng miteinander zusammen, ist

[1]) Ich sage mit Vorbedacht: so meint man, denn ob jede Handlung einen Zweck hat, ist noch erst auszumachen. Wenn z. B. der Richter einen Unschuldigen freispricht, so verfolgt er damit eigentlich keinen Zweck, ja er darf auf die Folgen seines Spruches streng genommen gar keine Rücksicht nehmen.

aber doch keineswegs identisch. Wer nun dem Problem von der Seite der Motive beizukommen hofft, der wird es sich als Hauptaufgabe stellen, zu ergründen, welches die Motive des sittlichen Handelns sein könnten. Dabei ist der nächstliegende Gedanke der, dass alles Handeln in irgendwelchen Beziehungen zu dem eigenen Interesse des Handelnden stehen müsse, dass also der Egoismus die Triebfeder alles Handelns und somit auch derjenigen Arten des Handelns sei, welche wir gut nennen. Diejenigen sittlichen Handlungen, welche damit in Widerspruch zu stehen scheinen, weil sie offenbar ausschliesslich auf das Wohl anderer gerichtet sind, haben dennoch, so sagt man, ihren letzten Grund in dem wohlverstandenen eigenen Interesse des Individuums. Dieses bedingt ein Verhalten der Menschen, wie es in den sittlichen Anschauungen seinen Ausdruck findet. Diese müssen also inhaltlich aus dem wohlverstandenen eigenen Interesse des Individuums abgeleitet werden.

Dieser in der Praxis weitverbreiteten, in der Wissenschaft überwundenen Auffassung ist in neuerer Zeit eine andere, ebenfalls von den Motiven des Handelns ausgehende zur Seite getreten. Unser Interesse, sagt man, beschränkt sich durchaus nicht auf unser eigenes Wohl, sondern den egoistischen Gefühlen entsprechen andere, ebenso ursprüngliche, auf das Wohl anderer bezügliche, z. B. Mutterliebe, Gutmütigkeit, Mitleid, welche man zum Unterschied von den egoistischen unter dem Namen der altruistischen zusammenfasst. Aus solchen Gefühlen entspringe das Handeln, welches man gut nenne, resp. das Handeln, welches aus dem Altruismus entspringe, sei gut. Es ist bekannt, dass Schopenhauer, der bedeutendste Vertreter dieser Richtung, das Mitleid zur Grundlage der ganzen Moral macht.

Diese Auffassung wird indes den Tatsachen des stitlichen Lebens ebensowenig gerecht wie diejenige, welche alles auf Egoismus zurückführen will. Mit Recht hat man ihr entgegengehalten, dass jedenfalls nicht alles sittliche Handeln auf altruistische Motive zurückgeführt werden könne, da es sich zum Teil auf die eigene Person des Handelnden bezieht. Zudem ist klar, dass man auch aus altruistischen Motiven seine Pflicht verletzen kann, wie denn z. B. ein Richter, welcher aus Mitleid die Verbrecher freisprechen, oder ein Kind, welches aus

lauter Gutmütigkeit, um den Bruder vor Strafe zu schützen, den Vater belügen wollte, ohne Zweifel nicht gut und sittlich handeln würde. Vor allem aber teilt die altruistische Theorie mit der egoistischen den Fehler, dass sie völlig ratlos vor dem Begriff der Pflicht stehen, dass sie es völlig unerklärt lassen, wie es kommt, dass wir uns zu gewissen Verhaltungsweisen unbedingt verpflichtet fühlen, ganz zu schweigen davon, dass auch die sittliche Beurteilung unserer selbst und anderer (Achtung, Verachtung, Gewissensbisse) von dieser Basis aus nicht befriedigend erklärt werden können.

Sehr weit verbreitet ist die andere Gruppe von Theorien, welche bei der Erklärung der Tatsachen des sittlichen Bewusstseins von der Erwägung der Folgen ausgehen, welche das sittliche Handeln hat oder welche durch dasselbe erreicht werden sollen. Gut und löblich ist das sittliche Handeln danach wegen der wertvollen Folgen, die es seiner Natur nach hat, oder anders ausgedrückt, weil gewisse objektiv wertvolle Zwecke dadurch gefördert werden. Hat man, um im Sinne dieser Theorie zu sprechen, einmal den Zweck erkannt, in dessen Dienst das sittliche Handeln bewusst oder unbewusst steht, so besitzt man daran einen Massstab, ein Kriterium, nach welchem sich wissenschaftlich und systematisch feststellen lässt, welches Handeln das sittlich-richtige ist. Als solche Zwecke kommen vor allem in Betracht die Vollkommenheit — das sittliche Streben ist in diesem Falle das Streben nach Selbstvervollkommnung oder auch nach Vervollkommnung anderer — und die allgemeine Wohlfahrt oder das Gesamtwohl, resp. das Wohl „möglichst vieler“. In eigentümlicher Weise mischen sich die beiden Zwecke neuerdings in der Theorie, das sittliche Handeln sei das für die Gattung und ihre Entwickelung förderliche, das „artgemäss nützliche“. Überhaupt lassen sich die Vertreter beider Prinzipien nicht reinlich auseinanderhalten. Denn auch das Prinzip der Vollkommenheit oder Vervollkommnung setzt die Vorstellung eines Idealzustandes des Individuums resp. der Gesellschaft voraus, eine Vorstellung, von welcher sich die Idee der Wohlfahrt nicht fernhalten lässt.

Die Stärke der Erfolgsethik, deren Vertreter natürlich in der positiven Ausmalung des Zweckes, dem das sittliche Handeln dienen soll, sehr weit auseinandergehen, besteht darin, dass das sittliche Handeln tatsächlich, wenistens im

grossen und ganzen, die allgemeine Wohlfahrt fördert und auch vervollkommnend wirkt, dass also durch diese Theorie eine befriedigende Erklärung dafür geliefert zu werden scheint, weshalb das sittliche Handeln für löblich, das unsittliche für verwerflich angesehen wird. Das Willkürliche, welches den sittlichen Geboten in allen intuitionistischen, auf das unmittelbare Gefühl oder die unmittelbare Gewissheit sich berufenden Theorien anhaftet, scheint hier beseitigt: das sittliche Handeln trägt den Grund seiner Löblichkeit, das widersittliche den seiner Verwerflichkeit in sich selbst. Und doch führt in Wirklichkeit auch dieser Weg nicht zum Ziele und kann niemals dahin führen. Da gerade diese Richtung der wissenschaftlichen Ethik, selbst bei den Theologen, weit verbreitet, ja unter den bisher genannten wohl die einzige von wirklich aktueller Bedeutung ist, da ferner nach meiner Überzeugung jedem modernen Menschen etwas und bisweilen recht viel von diesen Anschauungen im Leibe steckt, und dieselben, um Raum für die in diesem Buche vertretene Auffassung zu gewinnen, zuerst gründlich ausgetrieben werden müssen, und da endlich eine Erörterung jener durch ausgezeichnete Köpfe vertretenen Erfolgsethik in verschiedener Hinsicht sehr lehrreich ist, so werde ich der Darstellung meiner eigenen Ansicht eine Bekämpfung jener Richtung, und zwar ihrer modernen Formen, vorausschicken. Ich hoffe zu zeigen, dass sie die tatsächlichen sittlichen Anschauungen, auch die ihrer eigenen Vertreter, nicht erklären kann, dass sie eine Verpflichtung zum sittlichen Handeln nicht zu begründen und selbst ein durchschlagendes Motiv zu demselben nicht zu nennen vermag und dass sie ebenfalls nicht imstande ist, die eigentümliche Art der sittlichen Beurteilung unserer selbst und anderer zu erklären.

Im zweiten Kapitel soll dann die eigentliche Untersuchung beginnen. Ich gehöre zu denen, nach deren Überzeugung die Lösung des ethischen Problems in der von Kant zuerst eingeschlagenen Richtung zu suchen ist, und zwar ist auszugehen von dem für die sittlichen Anschauungen charakteristischen Begriff der unbedingten Verpflichtung. Dieser bildet den Zentralbegriff der Ethik, welcher weder aus den Motiven des sittlichen Handelns, noch aus der Erwägung seiner Wirkungen herausanalysiert werden kann. Ich gedenke folgende Thesen zu beweisen:

I. Die sittliche Grundpflicht ist die Wahrhaftigkeit. Sie wird a priori (in Kants Sinne)[1]) erkannt, das heisst, diese Erkenntnis entspringt nicht aus der Erfahrung, empfängt ihren Inhalt und ihre Beglaubigung nicht aus empirischer Beobachtung, sondern sie entspringt aus dem Bewusstwerden des Wesens unserer Vernunft und unserer geistigen Funktionen. Daher ist die Pflicht der Wahrhaftigkeit auch mit dem Bewusstsein der unbedingten Geltung verbunden, denn was von aller Empirie unabhängig entstanden ist, kann durch empirische Umstände und Erwägungen nicht beeinträchtigt werden.[2]) Desgleichen ist die Forderung der Wahrhaftigkeit rein formal (wiederum in Kants Sinne), denn sie schreibt nicht vor, was wir sagen oder tun sollen, sondern sie verlangt nur eine gewisse Form des Verhaltens, nämlich dass bei allem Reden und Handeln Inneres und Äusseres in Übereinstimmung stehen sollen.

Diese Grundpflicht spaltet sich in die Forderung der theoretischen und der praktischen Wahrhaftigkeit (Zuverlässigkeit). Infolge des Ursprungs der Grundpflicht ist die Wahrhaftigkeit in ihren verschiedenen praktischen Erscheinungsformen, Wahrheitsliebe, Aufrichtigkeit, Treue, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit etc. im Bewusstsein der Menschen an sich gut, die Falschheit in ihren verschiedenen Ausprägungen, Schmeichelei, Heuchelei, Unzuverlässigkeit, Untreue, Hinterlist, Tücke, Verrat etc. an sich böse.

II. Alle übrigen Pflichten gründen sich auf die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Sie werden Pflichten erst dadurch, dass sie von dem Individuum anerkannt bez. übernommen werden. Sind sie einmal anerkannt, dann verlangt die Wahrhaftigkeit (Zuverlässigkeit), dass wir sie auch erfüllen. Die Gründe der Anerkennung der sekundären Pflichten

---

[1]) Meine Auffassung des Kantischen Begriffs „a priori“ habe ich begründet in der Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik, 88. Bd., 1. Heft, in einem Aufsatz über „Lotzes Stellung zu Kants Kritizismus“. Vergl. vor allen S. 5 ff. Dort ist auch durch Belege bewiesen, dass das a priori mit „angeboren“ oder „anerschaffen“ nichts zu tun hat. Alle Vorstellungen und alle Erkenntnis a priori sind nach Kant erworben, aber unabhängig von der Erfahrung.

[2]) „Alles, was a priori erkannt werden soll, wird dadurch für apodiktisch gewiss ausgegeben.“ (Kants Werke, ed. Hartenstein, revidierte Ausgabe von 1867, IV, 116|17).

liegen in den Bedürfnissen oder Interessen des Individuums oder sonst in empirischen Verhältnissen; ihren Charakter als Pflichten erhalten sie erst durch das Bewusstsein der Grundpflicht, denn einmal anerkannte Pflichten zu übertreten ist Unzuverlässigkeit, Untreue, also Unwahrhaftigkeit. Wie das Licht, welches die Planeten ausstrahlen, von der Sonne stammt, so stammt auch die Autorität aller sekundären Pflichten aus dem Bewusstsein der Grundpflicht.

III. Eine Folge der Grundpflicht ist auch die Pflicht der Tugendbildung.

IV. Die Abweichungen in den sittlichen Anschauungen liegen sämtlich auf dem Gebiet der sekundären Pflichten und haben ihren Grund zum Teil in der Verschiedenheit der Verhältnisse, zum Teil in der Verschiedenheit der Entwickelung des sittlichen Selbstbewusstseins.

V. Je mehr das sittliche Selbstbewusstsein der Menschheit sich entwickelt, d. i. je mehr sie sich über ihre sittliche Anlage und deren Bedeutung klar wird, desto höher wird die Wertung des Menschen als solchen. Die Liebe im christlichen Sinn ist nichts anderes als die höchste Stufe dieser Entwickelung und einer ihr entsprechenden individuellen Sittlichkeit. Die Liebe setzt also die Wahrhaftigkeit voraus.

VI. Auf der sittlichen Anlage des Menschen beruht seine Menschenwürde. Der Behauptung dieser Würde auch unter schwierigen Verhältnissen entspricht das Gefühl der Achtung, der Verletzung derselben das Gefühl der Verachtung, resp. die Gewissensbisse. Achtung und Würde sind Korrelatbegriffe. Achten kann man nur das, was Würde hat, verachten nur das Unwürdige.

VII. Das der ungestörten Herrschaft des Prinzips der Wahrhaftigkeit entgegenwirkende böse Prinzip hat seine Wurzeln in dem zu Genusssucht und Ehrsucht entarteten Triebleben. Aus ihm entspringen Laster und Leidenschaften, Überschätzung der natürlichen Güter (Besitz etc.), Entartung der Affekte und Stimmungen, Entartung der künstlerischen Produktion und des Kunstgenusses, und in dem allen liegen die Gründe zu den mit dem sittlichen Bewusstsein in Widerspruch stehenden Handlungen.

VIII. Je mehr das unsittliche Selbstbewusstsein sich entwickelt, d. i. je klarer der dem bösen Prinzip sich hingebende Mensch über die Bedingungen der Durchsetzung desselben wird, desto stärker wird das Gefühl des Interessengegensatzes zu anderen. Die letzte Stufe dieser Entwickelung ist die konsequente, prinzipielle Selbstsucht, welche sich mit einer durch die Verhältnisse gebotenen grossen Rücksicht auf andere sehr wohl verträgt.

IX. Das böse Prinzip ist, soweit die Erfahrung reicht, zunächst bis zu einem gewissen Grade in jedem Menschen neben dem guten wirksam. Die Reaktion des guten Prinzips gegen starke Eingriffe des bösen in seine Sphäre erzeugt die sogenannten Gewissensbisse, welche eine ähnliche Mahnung an das Normale bilden, wie der bei körperlichen Verletzungen und Störungen sich einstellende Schmerz, aber auch wie dieser beim Verfall der reagierenden Kräfte allmählich sich abstumpfen.

X. Der wirkliche Sieg des guten Prinzips über das böse wird durch eine lebhafte Empfindung für den inneren Wert des Guten und die Nichtigkeit des Bösen bedingt und vorbereitet, welche den Wunsch nach Erlösung vom Bösen erzeugt. Diese Erlösung vom Bösen kann zwar in gewissem Sinne schon auf ausserchristlichem Boden (Buddhismus, Stoizismus etc.) erreicht werden. Eine volle, positive Entfaltung des guten Prinzips ist aber an psychische Voraussetzungen gebunden, welche bisher nur auf dem Boden des Christentums erzeugt zu werden scheinen.

XI. Die Ethik Jesu ist die reinste, konsequenteste und höchste Entfaltung des in jedem Menschen wirksamen sittlichen Grundprinzips.

---

Erstes Kapitel.

# Widerlegung der Wohlfahrtstheorie und der von den Wirkungen des Handelns ausgehenden ethischen Theorien überhaupt.

I. Die Wohlfahrtstheorie. Moderne Vertreter. Die Leugnung unbedingter sittlicher Gebote. Inkonsequenzen. Unklarheit des Begriffs der Wohlfahrt und Auseinandergehen der Meinungen in dieser Beziehung. Iherings Auffassung.

II. Die Unfähigkeit der Wohlfahrtstheorie zur Erklärung der tatsächlichen sittlichen Anschauungen. Indirekter Beweis. Direkter Beweis an der Hand von Beispielen. Konsequenzen einer wirklichen Herrschaft dieser Theorie.

III. Unfähigkeit der Wohlfahrtstheorie zur Erklärung des tatsächlich vorhandenen Pflichtbewusstseins. Zurückführung des Bewusstseins unbedingter Verpflichtung auf den Einfluss der Umgebung (Sitte, Recht, Erziehung etc). P. Rée und die „Entstehung des Gewissens". Prüfung des Einflusses der Umgebung auf dem sittlichen Gebiet: Gewöhnung an bestimmte Arten des Verhaltens, Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe, „Denkgewohnheiten". Unzulänglichkeit dieser Einflüsse zur Erklärung des Tatbestandes. Der Mangel an Triebfedern des sittlichen Handelns vom Standpunkt der Wohlfahrtstheorie.

IV. Unfähigkeit der Wohlfahrtstheorie zur Erklärung der eigentümlichen sittlichen Beurteilung unserer selbst und anderer (der Achtung und Verachtung, der Erscheinungen des guten und des bösen Gewissens). Vernachlässigung des Problems der Achtung bei den Vertretern der Wohlfahrtstheorie. Der spezifische Unterschied zwischen der Achtung und der vom Standpunkt der Nützlichkeit ausgehenden Schätzung. Unzulänglichkeit der dem Allgemeinwohl nützlichen Motive des Handelns zur Erklärung der Achtung. Unabhängigkeit der Gewissensregungen von dem Bewusstsein, das Allgemeinwohl gefördert oder geschädigt zu haben. Unbegreiflichkeit der Gewissensregungen vom Standpunkt der Ableitung des Gewissens aus dem Einfluss der Umgebung.

V. Ergebnisse.

Wenn ich in diesem Kapitel es unternehme, dem Gedanken den Garaus zu machen, dass die sittlichen Anschauungen

aus der Vorstellung eines wertvollen Zieles entsprungen seien, zu dessen Verwirklichung das sittliche Handeln als Mittel dienen solle, so schicke ich die Bemerkung voraus, dass sich diese Widerlegung in erster Linie gegen die sogenannte Wohlfahrtstheorie, dies Wort im weitesten Sinne genommen, richten wird. Denn in ihr werden alle anderen Theorien, welche bei der Erklärung der Tatsachen des sittlichen Bewusstseins von den Wirkungen des sittlichen Handelns ausgehen, mit getroffen. Diese Wohlfahrtstheorie oder Theorie des Gesamtwohls hat schon eine sehr lange Geschichte, welche bis ins klassische Altertum hinaufreicht. Ihre modernen Formen sind zuerst in England und Frankreich, dort im Utilitarismus, hier im Positivismus, ausgebildet worden, haben dann aber in den letzten Jahrzehnten auch in Deutschland immer mehr Anhänger und z. Z. bedeutende Vertreter gefunden. Da hier nicht Geschichte geschrieben, sondern ein Irrtum ausgerottet werden soll, werde ich besonders an die neueren und vor allem an die deutschen Vorkämpfer der Wohlfahrtstheorie mich halten, welche bei uns die Anschauungen des philosophisch interessierten Publikums bestimmen.

## I. Die Wohlfahrtstheorie.

Um den mit der neueren ethischen Litteratur nicht genauer bekannten Lesern einen Überblick über die weite Verbreitung dieser Richtung zu gewähren, lasse ich einige Vertreter derselben, ohne auf Vollständigkeit der Aufzählung den mindesten Anspruch zu machen, mit ihren eigenen Worten reden.

Schon E. Laas, Idealismus und Positivismus (1879—82), steht auf diesem Boden:

„Es gibt über allen Wandlungen der Meinung eine absolute Moral: aber sie ist nur ein Ideal. Und sie drückt in ihrer allgemeinsten Gestalt nur ein formales Verhältnis aus: das Verhältnis von Gesinnungen und Handlungen zu dem höchsterreichbaren Gesamtwohl. Welcher Art diese Gesinnungen und Handlungen in concreto sein müssen, hängt von der jedesmaligen natürlichen und historischen Stellung der Gesellschaft und der Individuen in ihr ab“ (a. a. O. II, 233).

Bei G. von Gizycki, Moralphilosophie (2. Aufl. 1888), heisst es:

„Die allgemeine Wohlfahrt, d. i. das grösstmögliche wahre Glück aller . . . ist die höchste sittliche Richtschnur.

Handlungen sind recht oder unrecht, je nachdem sie die allgemeine Wohlfahrt fördern oder schädigen" (a. a. O. 29).

Ähnlich äussert sich der Däne Höffding, Ethik, übersetzt von Bendixen (1888), S. 36:

„Das objektive Prinzip, das Prinzip für die Feststellung des Inhaltes der Ethik und für die Wertschätzung der menschlichen Handlungen wird hier also das Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt."

Auch Paulsen, System der Ethik (5. Aufl. 1900), ist derselben Ansicht:

„So wird die Betrachtung, die von dem moralischen Urteil über menschliche Handlungen und Eigenschaften ausgeht, von allen Seiten auf den Begriff der allgemeinen Wohlfahrt als das Prinzip geführt, von dem alle Wertbestimmung ausgeht.

Ich ergänze diese Betrachtung, indem ich kurz andeute, wie auch der andere Weg, den die Moralphilosophie einschlagen kann und eingeschlagen hat, zu demselben Ziel führt. Auch eine Untersuchung der Frage nach dem letzten Ziel des Wollens führt auf die Antwort: Die allgemeine Wohlfahrt oder die Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung."

An Höffding und Paulsen schliesst sich an Th. Ziegler, Sittliches Sein und Sittliches Werden (1890), S. 50/51:

„Damit ist das objektive Prinzip gefunden, das den Inhalt des Guten bestimmt, der Massstab, an dem sich messen lässt, ob eine Handlung, zunächst ganz losgelöst und isoliert für sich, gut sei oder nicht. Es ist das Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt, der Gedanke des grösstmöglichen Glückes möglichst aller oder doch möglichst vieler."

In ähnlichem Sinne äussert sich Adickes in der Zeitschr. für Phil. und phil. Kritik, 116. Band, 1. Heft (1900), S. 18:

„Und andererseits: der oberste Zweck, den das moralische Handeln wirklich hat, ist nicht absolut. Dieser Zweck bleibt immer ein und derselbe: ob man sich dessen bewusst ist oder nicht, ob man es eingesteht oder hinter hohen eudämonismusfeindlichen Worten zu verbergen sucht: faktisch ist er stets das Wohl der Menschheit oder (namentlich in früheren Zeiten) einer anderen grösseren Gemeinschaft (Volk, Staat, Kulturwelt). Ich will beides zusammennehmen unter dem Ausdruck «Gesamtwohl» und diesen Begriff zunächst in seiner ganzen Unbestimmtheit belassen, um so den verschiedenen Theorien zugleich gerecht zu werden, welche ein und dieselbe Sache mit verschiedenen Namen belegen und in dem Komplex «Gesamtwohl» bald das eine, bald das andere Moment stärker betonen."

Auch Ihering, Der Zweck im Recht (2. Aufl. 1886), gehört hierher:

„Gut im physischen Sinne nennen wir, was unserem Körper oder unserer Empfindung wohl tut, böse oder schlecht, was uns schadet oder unangenehm berührt. Ganz in derselben Weise nennt die Gesellschaft von ihrem Standpunkt aus in Bezug auf das menschliche Handeln gut im sittlichen Sinne dasjenige, was ihr Dasein fördert oder ihr Wohlsein erhöht, schlecht, böse dasjenige, was demselben Abbruch tut" (a. a. O. S. 219, vergl. S. 194).

Prinzipiell auf demselben Boden steht auch Baumann, Handbuch der Moral (1879). Es heisst dort S. 119:

„Prinzip der Moral ist die Erhaltung und Förderung der Menschheit."

Ebenso muss Döring, Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre (1899), hierher gerechnet werden:

„Die oberste und umfassendste sittliche Vorschrift lautet dahin, keinem fühlenden Wesen ohne Not, ohne zwingenden Grund, Leid zuzufügen, vielmehr jedes fühlende Wesen, soviel wir vermögen, in seinem Wohlsein zu fördern" (a. a. O. S. 33), eine These, welche auf der folgenden Seite durch folgende Bemerkung ergänzt wird: „Die Nichtverletzung, Förderung und Vervollkommnung der Gesellschaft ist daher zwar nicht der letzte Zweck des Sittlichen, der immer auf das Wohlsein der einzelnen gerichtet ist," (selbstverständlich!) „aber, und zwar wegen dieser Wichtigkeit der Gesellschaft für das Wohlsein der einzelnen, eines der wichtigsten Mittel für diesen letzten Zweck. Das auf die gesellschaftlichen Einrichtungen gerichtete Handeln hat sogar vor dem auf die einzelnen gerichteten den ungeheuren Vorzug, dass dadurch das Wohl und Wehe unberechenbar vieler einzelnen in langen Zeiträumen und in einer unendlichen Vielheit von Fällen berührt und betroffen wird. Es ist ein sittliches Handeln im grossen, im erweiterten Umfange."

Sigwart, Vorfragen der Ethik (1886), gebraucht zwar Ausdrücke wie „Gesamtwohl" oder „allgemeine Wohlfahrt" nicht, sondern spricht statt dessen „vom höchsten Gut".[1] Wie wenig er sich aber in der Grundauffassung vom Wesen der Sittlichkeit von den vorgenannten unterscheidet, ergibt z. B. folgende Stelle:

„Der gesellschaftliche Zustand, der als höchster Zweck gedacht wird, kann nur dann ein höchstes und vollkommenes Gut sein, wenn er die Möglichkeit enthält, jedem alles das zu gewähren, was für ihn vermöge seiner einheitlichen menschlichen Natur ein Gut ist."

---

[1] Übrigens auch von Paulsen im Sinne der allgemeinen Wohlfahrt gebraucht, z. B. System der Ethik I, 221.

Auch Herbert Spencer, Die Prinzipien der Ethik (Autorisierte deutsche Ausgabe, von Vetter und Carus, 1879, 1894), gehört hierher:

„Vom soziologischen Gesichtspunkte aus betrachtet, erscheint demnach die Ethik als nichts anderes, denn als eine bestimmte Darstellung der Formen des Handelns, welche für den gesellschaftlichen Zustand geeignet sind" (a. a. O. I, 150). Was er unter dem Geeignetsein für den gesellschaftlichen Zustand versteht, ergibt sich daraus, dass er es für eine „unleugbare Tatsache" erklärt, „dass, unmittelbare und entferntere Wirkungen auf alle Menschen in Anschlag gebracht, das Gute ganz allgemein das Erfreuende ist" (a. a. O. I, 34).

Endlich nenne ich noch Ratzenhofer, Positive Ethik (1901), welcher sich über das Prinzip der Ethik folgendermassen ausspricht:

„Sobald es nun dem Menschen vergönnt ist, aus diesem Dilemma die Synthese zu ziehen, so erwacht die Vorstellung vom „Bösen" als das dem einzelnen Nützliche und seinem Verbande Schädliche, und die Vorstellung vom „Guten" als das Gemeinnützige überhaupt. Das ethische Prinzip ist daher die Entwickelung vom individuell Nützlichen zum Gemeinnützigen" (a. a. O. 51).

Selbstverständlich ist es für diesen Standpunkt, dass die sittlichen Gebote, da man sie für die durch Erfahrung festgestellten resp. noch festzustellenden Bedingungen der menschlichen Wohlfahrt hält, nur für Menschen gelten, nicht, wie Kant wollte, für alle vernunftbegabten Wesen, auch für etwa existierende, hoch über den Menschen stehende Wesen. „Die ganze Sittlichkeit ist," wie Ihering sich ausdrückt, „nichts als der durch die Erfahrung ermittelte Inbegriff der menschlichen Lebensbedingungen — an Stelle der Menschen ein anderes Wesen gesetzt, ein höheres oder ein niederes, und die ganze Sittlichkeit würde eine andere werden" (Zweck im Recht, II, 606).

Ebenso ist es eine notwendige Konsequenz des Wohlfahrtsprinzips, dass die sittlichen Gebote keine unbedingte Geltung für den Menschen haben. Sie sind ja bloss die technischen Mittel zur Herstellung der allgemeinen Wohlfahrt. „Unbedingt kann," wie Sigwart sagt, „nur das Gebot sein, den letzten Zweck zu wollen, alle Gebote, welche einzelne Handlungen regeln, müssen technisch sein, eine scharfe und völlige Trennung zwischen ethischen und technischen Ge-

boten gibt es nicht und kann es nicht geben" (Vorfragen der Ethik, 26). Wenn also der Zweck der allgemeinen Wohlfahrt auf anderem Wege besser gefördert werden kann, so muss konsequenterweise die Bahn der sittlichen Gebote verlassen werden. Durch den Zweck des Gesamtwohls werden alle wirklich tauglichen Mittel geheiligt, wie dies die Vertreter des Wohlfahrtsprinzips auch vielfach unumwunden aussprechen. Einige Zitate mögen dies beweisen.

Sigwart, Vorfragen der Ethik, sagt S. 25:

„Der Grundsatz, „Der Zweck heiligt die Mittel", ist durch den Missbrauch in Verruf gekommen, in der Tat aber kann ihn kein ethisches System entbehren, und die Frage ist nur, welche Zwecke welche Mittel rechtfertigen."

Denselben Grundsatz stellt Ihering, Zweck im Recht, bei der Besprechung des Wahrheitsgebotes auf:

„Der gute Zweck ist es, der das Abgehen von der Wahrheit nicht bloss rechtfertigt, sondern zur Pflicht macht; beides geht Hand in Hand, — die Lüge ist sittlich erlaubt, wo sie sittlich geboten ist. Der gute Zweck, sage ich, nicht die blosse gute Absicht . . . . . ." (a. a. O. II, 619).

Besonders klar drückt sich Paulsen, System der Ethik, I, 220/21, aus:

„Hängt der objektive Wert einer Handlungsweise von ihrer Wirkung ab, so wird dasselbe zuletzt auch von der einzelnen Handlung gelten müssen. Und wir würden also dann sagen müssen: jede Handlung, sie mag im übrigen sein, welche sie will, wenn sie nur im Sinne des letzten Zweckes wirkt, ist damit gerechtfertigt und als objektiv gut erwiesen. Sind wir damit nicht bei dem Satz angelangt, den man der Jesuitenmoral zuzuschreiben pflegt: Der Zweck heiligt die Mittel?

In der Tat, ich sehe nicht, wie die teleologische Moral diesen Satz verleugnen kann; mir scheint aber, sie hat auch keinen Grund dazu; recht verstanden ist er unbedenklich und notwendig. Freilich, falsch verstanden, wird er unsinnig und verrucht . . . . Versteht man dagegen den Satz so: nicht ein beliebiger erlaubter Zweck, sondern der Zweck heiligt die Mittel; es gibt aber nur einen Zweck, von dem alle Wertbestimmung ausgeht, nämlich das höchste Gut, die Wohlfahrt oder die vollkommene Lebensgestaltung der Menschheit, dann ist er nicht nur unbedenklich, sondern auch unvermeidlich. Eine Handlung, welche jenes Ziel befördert, ist nicht bloss erlaubt, sondern gut und notwendig. So wird alle Welt urteilen, vielleicht einige Philosophen, die ein Prinzip zu verteidigen haben, ausgenommen."

Nicht ganz so zuversichtlich heisst es bei v. Gizycki:

„Besonders bedeutsam sind die Ausnahmen, welche nach dem Urteile fast aller von diesen allgemeinen Regeln zu machen sind: sie treten in solchen Fällen ein, wo die Befolgung der Regel in offenbarer Weise das allgemeine Wohl schädigen würde“ (Moralphilosophie S. 22).

Voll und ganz stellt sich auf den Standpunkt, dass der Zweck die Mittel heilige, auch Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden, S. 54/55:

„Also bleiben wir dabei: gut ist, was im Dienst der Allgemeinheit, im Dienst der Gesellschaft, im Dienst der Wohlfahrt anderer geschieht. Allein — ein neuer Einwand — verfallen wir damit nicht dem übel beleumundeten jesuitischen Grundsatz, dass der Zweck die Mittel heilige? Gewiss; und es sind nicht bloss vorwitzige Philosophen, auch einer der angesehensten protestantischen Theologen“ (gemeint ist Biedermann) „hat vor nicht allzu langer Zeit «eine Ehrenrettung» dieses Grundsatzes versucht. Denn in der That, derselbe ist unanfechtbar: jedes Mittel wird sittlich nur im Dienst eines sittlichen Zwecks. Unsittlich aber wird dieser klare und richtige Gedanke, wenn man ihn falsch versteht oder falsch gebraucht. Und dies geschieht allerdings in ganz besonders flagranter und gemeingefährlicher Weise in der Gesellschaft Jesu und ihrer Moral, wenn sie an die Stelle eines höchsten sittlichen einen nichtsittlichen äusserlichen Zweck — majorem ecclesiae gloriam — setzen .... will.“

Freilich scheut man sich meistens, die vollen Konsequenzen aus dieser prinzipiellen Auffassung zu ziehen, und gelangt in praxi doch wieder zu allgemeinen, für den einzelnen verbindlichen Normen.

So meint Laas, Idealismus und Positivismus, II. 226:

„Über die Erspriesslichkeit allgemeiner Vorschriften und unverrückbarer Charakterformen überhaupt erhebt die positivistische Moral nicht den geringsten Zweifel oder Streit. Wie jede Moral die Folgen alles Tuns im ganzen erwägend und dabei ausschliesslich auf Wahrscheinlichkeiten, Absehbarkeiten, Durchschnittserwägungen und typische Fälle gestellt, muss sie prinzipiell wünschen, dass die heranwachsende Jugend in feste Normen und Dispositonen eingewöhnt werde, wenn nicht vermeintlich moralische Handlungen zum Vorschein kommen sollen, die dem Prinzip des grösstmöglichen Segens auf das verhängnisvollste zuwiderlaufen.“

v. Gizycki wirft (Moralphilosophie 33/34) die Frage auf, ob man in jedem einzelnen Falle erst überlegen müsse, welche Folge für den obersten Zweck die Handlung haben werde. Er ist der Ansicht, dass man dazu keine Zeit habe, und meint dann:

„Nun, indem wir diese“ (die Sittengesetze) „befolgen, werden wir wahrscheinlich richtiger, dem Wohle der Gesellschaft gemässer handeln, als wenn wir uns in jedem einzelnen Falle durch eine Berechnung der Folgen wollten leiten lassen.“

Ähnlich drückt sich Adickes aus:

„Bis zu einem gewissen Grade liegt es deshalb im Interesse der Moral, dass die Mehrzahl der Menschen in der Mehrzahl der Fälle nicht selbst entscheide, was inhaltlich gut ist, sondern sich an das halte, was sich ihnen in Sitte und Gesetz als Niederschlag verschiedener Strömungen, als zeitweiliger Ausdruck des sittlichen Fühlens, Denkens, Wertens ganzer Völker und Völkergruppen offenbart. Es braucht daraus durchaus nicht Heteronomie der Verpflichtung hervorzugehen; sondern dem Vorgefundenen, Bestehenden: Gesetz, Sitte, Institutionen ordnet man sich freiwillig unter, weil man dabei besser fährt als wenn man im Einzelfall das sittlich Gute erst selbst feststellen wollte ... Auch so ist meine Behauptung nicht aufzufassen, als ob auch nur eine Minderzahl von Menschen, bevor sie moralisch handele, erst in jedem Falle oder doch meistens Überlegungen darüber anstelle, was dem Gesamtwohl am förderlichsten sein werde. Die Mehrzahl der Handlungen geschieht ja impulsiv, instinktiv. Und auch bei sittlichen Wahlhandlungen schliesst selbst der wissenschaftliche Ethiker sich meistens an die geltenden Moralvorstellungen an. (Zeitschr. für Phil. u. phil. Krit. 116 Bd. Heft 1, S. 52.)

Auch Sigwart, Vorfragen der Ethik, S. 29, ist in praxi für feste Regeln:

„Das praktisch allein Zweckmässige, weil im grossen und ganzen Erfolgreiche, bleibt doch die strenge Befolgung fester Regeln und Grundsätze, welche für die einfachen und übersehbaren Zusammenhänge von Ursachen und nächsten Wirkungen bemessen sind.“

Sehr charakteristisch ist, was Paulsen über diese Frage sagt:

„Man kann sagen, Der Satz: Die Wohlfahrt der Menschheit heiligt als Zweck jede Handlung ohne Ausnahme, die ihr als Mittel dient, ist in thesi ganz unbedenklich; aber er ist in praxi nicht anwendbar. Die Rechnung, ob eine bestimmte Handlung von dieser Art, z. B. die Tötung eines Volksverderbers, eines Aufführers, eines Tyrannen durch einen Privatmann, für das Wohl der Menschheit oder auch nur für die dauernde Wohlfahrt dieses einen Volkes nur günstige oder doch überwiegend günstige Wirkungen haben werde, lässt sich niemals ausführen . . .

Dennoch kann man andererseits nicht umhin, einzuräumen, dass Umstände eintreten können, in denen der

Zweck Ausnahmen von der Regel rechtfertigt, ähnlich wie Gifte unter Umständen als Heilmittel verwendet werden . . . So steht es auch mit dem Bruch der Sittengesetze: es mag Fälle geben, wo derselbe notwendig ist, aber es lässt sich nicht objektiv dartun, dass ein solcher Fall hier vorliegt; es wird nie möglich sein, zu beweisen, dass die Summe aller schlimmen Wirkungen, die er im eigenen und fremden Leben direkt oder indirekt verursachen mag, durch die guten, die als nächste Wirkung erstrebt werden, überwogen wird. Wer ein Gesetz bricht, handelt auf eigene Gefahr. Freilich, es sind nicht die starken Naturen, die am meisten die Sicherheit schätzen. Die Männer, durch welche grosse Wendungen im geschichtlichen Leben herbeigeführt worden sind, haben meist auf die eine oder andere Weise die sichere Strasse der allgemeinen Moral und des geltenden Rechts verlassen." (System der Ethik I, 223 25).[1]

Bis hierher sind die Vertreter der Wohlfahrtstheorie leidlich konsequent und einig. Auch darin stimmen sie überein, dass es die Wohlfahrt irgend einer Gesamtheit sei, um welche es sich handele. Welcher aber nun? Hier beginnt die Unklarheit und die Meinungsverschiedenheit. Der eine behauptet, es komme darauf an, das Wohl möglichst vieler zu befördern, der andere spricht von der Wohlfahrt der Menschheit, noch andere schwanken zwischen mehreren Gesamtheiten hin und her. Auch über den Inhalt des Begriffs Wohlfahrt ist man sich nichts weniger als einig, ganz zu schweigen davon, dass man bei den einzelnen Verfassern meistens im unklaren darüber bleibt, ob die Idee der allgemeinen Wohlfahrt, welche ihnen selbst vorschwebt, von ihnen auch für

[1]) Während die meisten Wohlfahrtstheoretiker den erstgeborenen Sohn der Wohlfahrtsidee, den Satz, dass der Zweck die Mittel heilige, wenigstens in thesi anerkennen, wenn sie auch in praxi nicht viel von ihm wissen wollen, wird er von Höffding unkonsequenterweise schnöde verleugnet. „In diesem Zusammenhang", heisst es in seiner Ethik S. 110|11, „lässt sich die bekannte Behauptung, der Zweck heilige das Mittel, beleuchten. Wenn ein Mittel unethisch ist, so wird es sich gewöhnlich zeigen, dass dessen Anwendung grösseres Verderben anrichtet als das Aufgeben des ethischen Zwecks . . . Auch obengenannter berüchtigter Satz entspricht deshalb, wenn er als allgemeiner Satz gelten soll, einer kurzsichtigen und inkonsequenten Anwendung des Prinzips der Wohlfahrt." Höffding geht hier der eigentlichen Schwierigkeit aus dem Wege. Mit dem Ausdruck „gewöhnlich" wird nichts bewiesen. Es handelt sich darum, ob, zunächst rein als Problem betrachtet, dem Sittengesetz zuwiderlaufende Handlungen dann erlaubt sein würden, wenn sich bestimmt erkennen liesse, dass die allgemeine Wohlfahrt durch sie befördert werden würde.

diejenige gehalten wird, aus welcher nach ihrer Meinung die landläufigen sittlichen Anschauungen und Gebote hergeflossen sind, denen sich, wie wir hörten, sogar der Moralphilosoph in praxi fügt. Um den Wirrwar zu kennzeichnen, der auf diesem Gebiete herrscht, führe ich wieder einige Stellen aus den mir gerade zur Verfügung stehenden einschlägigen Werken an:

Paulsen erklärt für den Zweck, von dem alle Wertbestimmung ausgehe, die Wohlfahrt oder die vollkommene Lebensgestaltung der Menschheit" (System der Ethik, I, 221, vergl. 223). Danach würde die Wohlfahrt der Menschheit das bedingende Prinzip der Moral, und die einzelnen sittlichen Gebote nichts anderes als die Bedingungen dieser Wohlfahrt der Menschheit sein. Diese selbstverständliche Folgerung zieht aber Paulsen nicht, sondern er sagt a. a. O. I, 19:

„Hiermit ist eine weitere Folge gegeben: es kann keine allgemein-gültige Moral in concreto geben, die verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Typus des Menschen erfordern jede ihre besondere Moral. Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder ein Neger, und auch ein anderer sein will und soll, so gilt auch für jeden unter ihnen eine besondere Moral." Ausdrücklich bemerkt er, dass dies nicht bloss so sei, sondern auch so sein solle. „Wie für den Engländer und den Neger eine verschiedene Diätetik gilt, so auch eine verschiedene Moral, die ja nach unserer Auffassung nichts anderes ist als eine das ganze Leben umfassende Diätetik." Das Wesen der Wohlfahrt definiert er im Anschluss an Aristoteles folgendermassen: „Eudämonie oder Wohlfahrt besteht in der Betätigung aller Tugenden und Tüchtigkeiten, am meisten der höchsten" (a. a. O. S. 258). Wohlfahrt in diesem Sinne gilt natürlich zunächst nur von dem einzelnen, aber in weiterem Sinne auch vom Volke und im höchsten von der Menschheit als Ganzem: „Die Menschheit, die konkrete Darstellung der Idee der Humanität in dem unendlichen Reichtum eigentümlicher und schöner Bildungen, das ist der letzte Punkt, welchen wir, in empirischer Betrachtung der Frage nach dem höchsten Gut nachgehend, zu erreichen vermögen" (a. a. O. I, 263). Übrigens ist Paulsen weit davon entfernt, seine Bestimmung des höchsten Gutes als eine wissenschaftliche in dem Sinne hinzustellen, „dass nun die Anerkennung der gefundenen Bestimmung jedem andemonstriert werden könnte" (S. 11/12). „Die Entscheidung über die Natur des höchsten Gutes ist überhaupt nicht eigentlich Sache des Verstandes, sondern des Willens" (S. 10). „Über die Frage, was überhaupt ein gutes Leben sei, wird letzlich durch unmittelbares, indisputables Gefühl entschieden, in dem die tiefste Wesensrichtung zum Aus-

druck kommt" (S. 11). Allerdings wird man ja bei der weitgehenden Gleichartigkeit der Kräfte und Lebensbedingungen, „auf eine gewisse Gleichartigkeit der Willensrichtung bei der Spezies Mensch" rechnen können (S. 12).

Ein etwas anderes Bild zeigt sich uns bei Höffding. Er erklärt in seiner Ethik S. 34 für den Inhalt des ethischen Gesetzes den Grundsatz,

„dass die Handlungen für möglichst viele bewusste Wesen möglichst grosse Wohlfahrt und möglichst grossen Fortschritt erzielen sollen." Unter Wohlfahrt versteht er das „wahre" Glück oder den „wahren" Nutzen (S. 100). Wohlfahrt ist „eine Illusion, wenn man einen passiven, ein für allemal erzeugten Zustand darunter versteht. Sie muss in Tätigkeit, in Arbeit, in Entwickelung bestehen. Ruhe kann nur den vorläufigen Abschluss bedeuten, die Erreichung eines neuen Niveaus, auf welchem sich ein neuer Entwickelungsgang einleiten lässt. Unsere erste Definition der Wohlfahrt als eines dauerhaften Zustandes des Lustgefühls brauchen wir darum doch nicht zurückzunehmen. Was zurückgewiesen werden muss, ist nur die Vorstellung eines passiven Zustandes" (S. 104).

Ziegler ist einig mit Höffding in der Beschreibung der Gesamtheit, um deren Wohlfahrt es sich handelt, weicht aber sonst von ihm ab:

Das objektive Prinzip, das den Inhalt des Guten bestimmt, ist ihm „das Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt, der Gedanke des grösstmöglichen Glückes möglichst aller oder doch möglichst vieler." Er könnte „die Bezeichnung des universalen Eudämonismus acceptieren, denn um Glück und Wohlergehen handelt es sich allerdings in letzter Linie" (Sittliches Sein und sittliches Werden, S. 52). 60 Seiten später scheint es ihm dagegen, „als ob diejenigen, welche dem Menschen im Diesseits oder Jenseits eine ungetrübte ewige Seligkeit zuweisen möchten, nicht wissen, was sie ihm damit antun wollen . . . Denn es ist nicht notwendig, dass ich glücklich bin; aber es ist durchaus notwendig, dass ich sittlich bin" (S. 111).

Nach Adickes (Ethische Prinzipienfragen, Zeitschr. für Phil. und phil. Krit., 116. Band, Heft 1, S. 1 ff.) ist der oberste Zweck des moralischen Handelns

immer das Wohl der Menschheit oder einer anderen grösseren Gemeinschaft. S. 51 fällt diese Auswahl fort: „Wer gut handelt, hat stets das Ganze der Menschheit im Auge . . . der alleinige, immerfort gleiche Gesichtspunkt für den moralisch Handelnden muss die ganze Menschheit sein." Was den Inhalt des Begriffes Gesamtwohl betrifft, „so wechselt der konkrete Inhalt des Abstrak-

tums «Gesamtwohl» sehr nach Völkern und Zeiten" (S. 18). Trotzdem sucht Adickes S. 49 zu einer allgemeingültigen Fassung zu gelangen: „Die erhabenste Aufgabe ist, andere dahin zu bringen, dass sie auch ihrerseits nur im Dienste der Gesamtheit glauben sich würdig betätigen zu können, mit anderen Worten: Andere zu guten Menschen zu machen . . . Das Grundprinzip der Pflichtenlehre ist also nicht: Sorge für irgend welche Bedürfnisse deiner Mitmenschen! sondern: Sorge in erster Linie für würdige Befriedigung des Grundbedürfnisses deiner Mitmenschen und für Befriedigung ihrer übrigen Bedürfnisse gemäss dem Wert, welcher ihnen im Verhältnis zu jenem Grundbedürfnis zukommt!"

Wiederum ein anderes Bild finden wir bei Sigwart. Bei ihm erscheint die allgemeine Wohlfahrt, wie schon bemerkt, von vornherein unter der Bezeichnung des höchsten Gutes. Von diesem heisst es, Vorfragen der Ethik, S. 45/46:

„Es gibt bestimmte Forderungen, denen jede Fassung des höchsten Gutes genügen muss, weil sie aus dem allgemeinen Begriff des wollenden Subjektes, ganz abgesehen von dem bestimmten Inhalt seiner Zwecke folgen." Dazu gehört, wie dann weiter ausgeführt wird, dass der Mensch niemals bloss als Mittel, sondern jederzeit auch als Zweck betrachtet werde, ferner Gedanken- und Gewissensfreiheit, dann aber auch die Befriedigung der Bedürfnisse und Triebe der sinnlich-geistigen Natur des Menschen und die Förderung von Wirtschaft und Handel, Familienleben, Jugenderziehung, gesellschaftlicher Verkehr, Wissenschaft, Kunst, religiöse Gemeinschaft. „Aus allen diesen Elementen muss sich jede bestimmte Fassung des höchsten Gutes zusammensetzen." Was aus der Idee des höchsten Gutes herfliessen soll, die moralischen Gesetze, wird hier, wie man sieht, schon hineindefiniert.

Eine sonderbare Beschreibung der allgemeinen Wohlfahrt liefert Ratzenhofer, Positive Ethik, S. 118 ff. Das „sittlich Seinsollende" ist nach ihm „das der Menschenart Gemeinnützige", das „sittliche Willensideal" ist die „Herrschaft des Gemeinnutzes". Von dem sittlich Seinsollenden unterscheidet er das „relativ Seinsollende", die aktuelle Sittlichkeit: „Jede Zeit und jedes Volk haben ihre Sittlichkeit, von der grundsätzlich abzuweichen ebenso sittlich verwerflich sein kann, wie die Abweichung von dem Naturgesetzlichen". Der sittliche Fortschritt besteht demnach in der Entwickelung vom „relativ Seinsollenden" zum „sittlich Seinsollenden", d. i. zur Richtung des Handelns auf die Wohlfahrt der Menschheit. Nun sollte man annehmen, dass nach Ratzenhofers Meinung allmählich alle Völker in den Bereich der Allgemeinheit, um

deren Wohlfahrt es sich bei der Sittlichkeit handelt, einbezogen werden müssten. Aber weit gefehlt:

„Zwischen dem giltigen relativ Seinsollenden und der sittlich seinsollenden Menschenliebe ist insbesondere dadurch eine tiefe Kluft gegeben, dass es zahlreiche Völker gibt, ja dass es vielleicht die Überzahl der Menschen ist, deren Sittlichkeitszustand das ethische Merkmal vermissen lässt. Die Veränderungen ihres relativ Seinsollenden sind keine Annäherungen an das sittliche Willensideal, sondern ihre Entwickelung stagniert, wie bei vielen Völkern Asiens, oder ist sogar im Rückschreiten begriffen, wie bei vielen Naturvölkern aller Zonen . . . Soll daher das sittlich Seinsollende einst allseitig zur Wirksamkeit kommen, so müssen diese Völker untergehen; denn ihr Bestehen bringt ein relativ Seinsollendes zur Geltung, mit welchem selbst die zivilisierten Völker, wie z. B. die Wirren in China (1900) zeigen, nach aussen nie zur vollen Menschlichkeit gelangen können."

Also eine Wohlfahrt à la Robespierre, welcher einen Teil des Volkes köpfen lassen will, damit unter den dann allein übrigbleibenden Tugendhaften die Herrschaft der Sittlichkeit und Glückseligkeit sich erheben könne. Denn auch diejenigen Glieder der zivilisierten Völker, „deren Sittlichkeitszustand das ethische Merkmal vermissen lässt", müssen natürlich nach Ratzenhofers Theorie im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt „untergehen".

Aus dem allen ist zu ersehen, dass die Vertreter der Wohlfahrtstheorie sehr verschiedener Meinung sind sowohl darüber, was unter der „Wohlfahrt", als darüber, was unter „allgemein" zu verstehen sei. Man könnte mir aber nun entgegenhalten, das beweise nichts gegen die Richtigkeit der Grundidee; die hier vorgenommene Zerstückelung und Gegenüberstellung der Abweichungen sei lediglich geeignet, dem unbefangenen Leser die Evidenz und Grossartigkeit des Grundgedankens zu verschleiern; es sei, wenn man ihn zuerst mit Vorurteilen erfülle, nachher kein Kunststück, ihn zu überreden, dass auch der Grundgedanke der Wohlfahrtstheorie unhaltbar sei. Um diesen Vorwurf zu entkräften, lasse ich, bevor ich in die Widerlegung dieser Theorie eintrete, einen ihrer bedeutendsten Vertreter, Ihering — ich hätte auch andere, etwa Paulsen oder Höffding, wählen können, welche ebenfalls selbständige Ausgestaltungen des Grundgedankens bieten, — hier im Zusammenhang zu Worte kommen. Es wird sich dann zeigen, dass sie in der Tat kein müssiger oder aus einer bestimmten Tendenz hervorgegangener Einfall neuerungs-

süchtiger Philosophen, sondern dass sie aus ernster Gedankenarbeit entsprungen ist und mit unverächtlichen Gründen gestützt werden kann, wie denn überhaupt ihre Vertreter „nicht eben schlechte Männer" sind.

Ihering geht aus von der Bekämpfung der „individualistischen" Theorie. Er charakterisiert diese wie folgt. „Zwei widersprechende Triebe hat die Natur dem Menschen eingepflanzt. In die eine Herzkammer hat sie den Egoismus gelegt, in die andere das sittliche Gefühl, der Mensch ist von Natur aus zwiespältig angelegt — die Theorie des psychologischen Zweikammersystems." Demgegenüber heisst es: „Nach meiner Auffassung ist der Wille des Menschen von vornherein einheitlich angelegt. Der menschliche Wille, wie er aus den Händen der Natur von allem Anfang an hervorgegangen ist und täglich neu hervorgeht, hat lediglich die Erhaltung und Behauptung des eigenen Ichs zum Zweck (Selbsterhaltungstrieb), es ist m. a. W. der nackte, dürre Egoismus, den die Natur dem Menschen eingepflanzt hat. Die Geschichte allein ist es, welche aus ihm die sittliche Gesinnung hervorbringt" (Der Zweck im Recht, 2. Aufl., II, 116). „Der Egoist ist das Werk der Natur, der sittliche Mensch das der Geschichte" (a. a. O. S. 218). Das Sittliche ist nämlich nichts anderes als „der Egoismus in höherer Form: der Egoismus der Gesellschaft. Derselbe Trieb der Selbsterhaltung, der auf der Stufe des individuellen Daseins die Gestalt des Egoismus annimmt, tauscht dafür auf der gesellschaftlichen die Form des Sittlichen ein" (a. a. O. S. 194). Alle sittlichen Grundsätze haben nämlich zum Zweck „das Bestehen und Gedeihen der Gesellschaft, alle sind um der Gesellschaft willen aufgestellt, sie stellen uns dar den Inbegriff dessen, was die Gesellschaft zu ihrem wahren Gedeihen für nötig oder wünschenswert hält" (a. a. O. S. 194). Aber wie hat sich nun aus dem individuellen der gesellschaftliche Egoismus entwickelt? Darauf antwortet Ihering, der individuelle Egoismus steigere sich zum Sittlichen, „wenn er die Einsicht gewinnt, dass seine individuelle Selbsterhaltung durch seine gesellschaftliche bedingt ist. Das ist der entscheidende Punkt, wo das Sittliche durchbricht" (a. a. O. S. 198). Mit Genugtuung betont Ihering, dass durch diese seine Theorie derselbe Gedanke der Einheit und der durch ihn bedingten Ent-

wickelung des Höheren aus dem Niederen zum Siege gebracht werde, der die ganze Schöpfung durchdringe. „Die ganze Menschenwelt ist aus einem Gedanken zu begreifen: Behauptung, Förderung des Lebens. Damit haben wir für die sittliche Welt zugleich die Anknüpfung an die physische gewonnen. Ein einziger Gedanke geht durch die ganze Schöpfung hindurch: Selbsterhaltung alles Geschaffenen, das Anklammern alles Daseienden an das Dasein" (a. a. O. S. 196).

Was hier gesagt ist, gilt nach Ihering auch für die Sitte und das Recht. Er ist zu dem Resultate gelangt, „dass alle sittlichen Normen im weitesten Sinne des Wortes (Recht, Moral, Sitte) lediglich das Wohl und Gedeihen der Gesellschaft zum Zweck haben" (a. a. O. S. 113, vergl. 111 ff. u. 214). Das Recht allein kann diesen Zweck nicht erreichen, denn die Zwangsgewalt des Staates reicht nicht überall hin. „Der Vorzug des mechanischen Zwanges der Staatsgewalt liegt in der Sicherheit seiner Wirkung — wo er am Platze ist, erreicht er, was er soll. Aber er ist nicht überall am Platze, und darin liegt seine Unvollkommenheit. Er ist zu schwerfällig, zu unbeholfen, um sämtliche Normen, welche die Gesellschaft als notwendig anerkennt, zu realisieren. Der Rechtszwang kann aus dem Weibe nicht die Mutter machen, wie sie sein soll, die Liebe zu dem Kinde lässt sich nicht durch das Staatsgesetz erzwingen, die Art, wie sie sich zu äussern hat, nicht in Paragraphen bringen, und selbst, wenn es möglich wäre, die Befolgung derselben sich nicht kontrollieren" (S. 182/83). Auf diesen von dem Rechte nicht zu erreichenden Gebieten setzt nun die Bedeutung der Moral ein. Hinter den moralischen Normen steht freilich nicht die Staatsgewalt mit ihrem mechanischen Zwange, aber dafür eine andere. „Wie dem Rechtsgesetze die mechanische Zwangsgewalt der Gesellschaft, so korrespondiert dem Sittengesetze die psychologische Zwangsgewalt der Gesellschaft. Sie betätigt sich in der öffentlichen Meinung. Es ist die Macht, die uns auf Schritt und Tritt umgibt, der Niemand, auch der höchste nicht, sich entziehen kann, und die auch diejenigen, welche der Arm des Gesetzes nicht erreichen kann, oder welche der Richter freigesprochen hat, vor ihren Richterstuhl fordert.

Auch die Sitte gehört in denselben Zusammenhang. Sie bildet die Ergänzung des Rechts und der Moral. „Die feinere

Sitte der höheren Stände untersagt dem Mädchen und der Frau, des Abends ohne Begleitung auszugehen, Männer auf ihrem Zimmer zu besuchen und manches dem Ähnliche. Warum? . . . Die Beschränkungen, welche die Sitte auferlegt, sollen den Versuchungen vorbeugen, welche in jenen Lagen an das Mädchen herantreten können, sie sind gedacht als Sicherungsmittel der weiblichen Tugend — die Sittsamkeit, wie die Sprache in Hinsicht auf dies Stück Sitte sagt, soll die Hüterin der Sittlichkeit sein. Dass jene Beschränkungen ihren Zweck nicht schlechthin erreichen, ist freilich ebenso zweifellos wie dass sie nicht schlechthin nötig sind — die ihrer selbst gewisse Tugend kann ihrer entbehren — aber auch Schlösser und Riegel gewähren keine absolute Sicherheit gegen Diebe, und doch machen sie sich im Leben vollauf bezahlt" (S. 259/60). Das der Sitte Widersprechende und das Unmoralische verhalten sich demnach wie das Polizeiwidrige zum Rechtswidrigen oder das bloss Gefährliche zum Schädlichen. „Die Brandstiftung enthält etwas an sich Schädliches, das Betreten von Scheunen, Ställen, Böden mit unverwahrtem Feuer oder Licht bloss etwas Gefährliches" (S. 263). So auch in dem obigen Beispiel: „Die geschlechtliche Verirrung des Weibes ist an sich schädlich, . . . aber die Übertretung der obigen Gebote der Sitte ist nicht an sich schädlich, sie ist, gleich dem Betreten von Scheunen, Ställen mit offenem Licht, möglich, ohne dass daraus der mindeste Schaden hervorgeht." (S. 264). Darum richtet auch die Moral ihre Vorschriften gleichmässig an alle Klassen der Gesellschaft — „es gibt keinen Moralkodex für gewisse Stände" — während die Sitte genötigt ist, „sich den äusseren Verhältnissen zu akkommodieren." Daher redet die Sprache „von einer Landes-, Standes- und Orts-Sitte, nicht von einer Landes-, Standes-, Orts-Moral" (S. 265/66).

Aus diesem engen Zusammenhang der Moral mit dem Recht einerseits, der Sitte andererseits, wie Ihering ihn annimmt, folgt dann ohne weiteres, dass die Moral ebenso der Veränderung und Entwickelung unterworfen ist wie das Recht und die Sitte. „Uns wird kein anderes Schicksal beschieden sein als es über Plato und Aristoteles in Bezug auf ihre Lehre von der Rechtmässigkeit der Sklaverei ergangen ist. Wir haben in Bezug auf die Einrichtungen, mit denen die Gegen-

wart uns umklammert hält, und denen unsere Anschauungen sich völlig akkommodiert haben, dieselbe Binde vor den Augen, wie sie in Bezug auf die ihrigen. Dieselbe fällt erst oder lüftet sich ein wenig, wenn auf dem Wege einer durch die praktisch zwingende Macht gesellschaftlich schwer empfundener Übelstände bewirkten gewaltigen Umwälzung die reale Welt eine andere geworden ist; — um den Menschen von seinen Banden zu befreien, muss das Leiden dem Denken, der Einsicht zu Hülfe kommen" (122/23).

Ihering ist infolgedessen auch weit davon entfernt, bei der Bestimmung dessen, was moralisch ist oder nicht, von einer idealen, schön ausgedachten Wohlfahrtsidee auszugehen. „Das Wohl der Gesellschaft? — welch elastischer Begriff!" sagt er. „Worin das Wohl und Glück der Gesellschaft zu setzen sei, das ist, wie gesagt, eine Frage, welche sich nicht von der Theorie in Form einer abstrakten gesellschaftlichen Glückseligkeitstheorie beantworten lässt -- dieselbe würde bei jedem derartigen Versuche stets nur das etwas idealisierte Spiegelbild ihrer eigenen Zeit wiedergeben — sondern das ist eine Frage, welche die Geschichte der Menschheit beantwortet, indem sie Blatt für Blatt ihres Buches entrollt. Auf jedem Blatte, das sie umwendet, steht bereits das «Verte» für die folgende Seite, der erreichte Zweck schliesst stets einen neuen in sich. Aber bevor die Seite nicht ganz zu Ende gelesen ist, kommt kein neues Blatt an die Reihe, jeder neue Zweck hat die Erreichung des früheren zur unerlässlichen Voraussetzung. Und da sollten wir, die wir zur Zeit stets nur ein einziges Blatt im Buche der Geschichte vor uns haben, uns herausnehmen wollen, anzugeben, was auf dem letzten Blatte der Geschichte geschrieben steht? Von der vollendeten Gestalt des Wohlseins der Menschheit haben wir gar keine Ahnung" (S. 205/6).

Also nicht von einer abstrakten, schön ausgeklügelten Wohlfahrtsidee hat die wissenschaftliche Ethik auszugehen, sondern von unseren jetzigen Zuständen. „Was dem wahren Wohl der Gesellschaft (auf dieser ihrer zeitlichen Entwickelungsstufe) nicht entspricht, ist unsittlich" (S. 213).

Welches ist nun aber die „Gesellschaft", auf deren Wohl das Sittliche abzweckt? „Wie das Recht, so hat sich auch das Sittliche in dieser extensiven Beziehung mühsam von einer

Stufe zur anderen erheben müssen. Wer nicht zur Gemeinschaft gehört, hat darauf keinen Anspruch, und diese Gemeinschaft war ursprünglich eine sehr enge, erst höchst allmählich hat sie sich erweitert und damit zugleich der Gedanke der rechtlichen und sittlichen Berechtigung und Gebundenheit, bis er schliesslich bei dem Punkt angelangt ist, der unsere heutige Anschauung charakterisiert: rechtliche und sittliche Gemeinschaft der ganzen Menschheit. Das verstehe ich darunter, wenn ich von einem historischen Abhängigkeitsverhältnis des Sittlichen von der Ausdehnung der Gesellschaft rede, ursprünglich fiel letztere zusammen mit dem Verbande der Genossen, heutzutage umfasst sie die ganze Menschheit. Diesen endlichen Abschluss des Entwickelungsprozesses des Sittlichen auf Erden hat die Sprache treffend wiedergegeben mit dem Ausdruck Menschlichkeit" (S. 105/6).

Es ist demnach, wenn wir Iherings Ausführungen zusammenfassen, bei der Bestimmung dessen, was sittlich ist, auszugehen von dem wahren Wohl der Menschheit auf ihrer jetzigen Entwickelungsstufe.

Qualitativ wird das „wahre Wohl" noch genauer bestimmt durch zwei Forderungen. Nur was der ganzen Gesellschaft und was ihr dauernd nützlich ist, kann sich rühmen, ihr wahrhaft förderlich, nützlich zu sein, d. h. ihren Lebensbedingungen zu entsprechen, und den Anspruch erheben, in die Form der rechtlichen oder gesellschaftlichen Norm gebracht zu werden" (S. 212). Nützlich für den Moment ist es z. B., „wenn die Staatsgewalt durch Konfiskationen, Niederschlagung der Staatsschulden, Herabsetzung des vertragsmässig stipulierten Zinsfusses, übermässige Emission von Papiergeld sich aus einer Geldverlegenheit befreit, aber dem vorübergehenden Gewinn stellen sich Nachteile gegenüber, die ungleich schwerer wiegen: Gefährdung der Rechtssicherheit, Zerrüttung der Verkehrsverhältnisse, Schädigung des Staatskredits. In Wirklichkeit ist also die Massregel nicht nützlich, sondern schädlich." Ein ebensolcher „Missgriff in Bezug auf die Handhabung des Nützlichkeitsbegriffes" ist die Beförderung des Wohlseins des Teiles auf Kosten der Gesamtheit. „Die Bevorzugung eines einzelnen Teiles der Bevölkerung, eines einzelnen Standes oder einer Berufsklasse ist daher vom gesellschaftlichen Standpunkt aus nur dann zulässig, wenn sie dem Interesse der Gesamtheit

entspricht; dann aber ist sie nicht bloss zulässig, sondern geboten" (S. 211). Dasselbe würde natürlich von Iherings Standpunkt aus von der Bevorzugung eines Volkes vor dem anderen gelten müssen.

„Das sieht schon besser aus! Man sieht doch, wo und wie!" wird der, welcher mit diesen Ideen nicht schon genauer bekannt ist, geneigt sein, unter dem ersten Eindruck dieser Ihering'schen Auffassung zu sagen. Ihering ist denn auch seiner Sache sehr sicher: „Die gesellschaftlich-teleologische Theorie des Sittlichen," sagt er, „ist im stande, ihren Gesichtspunkt an jeder einzelnen Tugend oder Pflicht zu erproben, jede als notwendig nachzuweisen, sie zu deduzieren, und damit erbringt sie den Beweis, dass sie das genetische Prinzip des Sittlichen enthält" (a. a. O. II, 1E4). Ferner: „Der Zweck ist der Schöpfer der ganzen sittlichen Ordnung — Sitte, Moral, Recht, die drei Teile, aus denen sie sich zusammensetzt, verdanken gleichmässig ihm ihren Ursprung, es gibt nichts im ganzen Umfang der sittlichen Welt, das sich nicht auf ihn zurückführen liesse — wer mir etwas Gegenteiliges nachweisen kann, hat mich geschlagen" (S. 214/15).

## II. Unfähigkeit der Wohlfahrtstheorie zur Erklärung der tatsächlichen sittlichen Anschauungen.

Ich habe die Absicht, diesen Nachweis zu liefern. Natürlich bestreite ich nicht, dass die Sittlichkeit, im grossen und ganzen betrachtet, der allgemeinen Wohlfahrt nütze. Wenn die Vertreter der Wohlfahrtstheorie sich damit abgeben, dies im einzelnen zu beweisen, so ist das eine recht überflüssige Mühe, denn meines Wissens hat noch kein ernsthafter Mensch, die Anhänger der viel gescholtenen „formalistischen" Moral eingeschlossen, das bestritten. Aber daraus, dass die Sittlichkeit, als Ganzes betrachtet, für das Allgemeinwohl nützlich ist, folgt noch keineswegs, dass die sittlichen Gebote der Rücksicht auf das Gesamtwohl ihre Entstehung verdanken, dass sie, bewusst oder unbewusst, geschaffen sind, um die allgemeine Wohlfahrt zu fördern. Auch die religiöse Gesinnung, auch die wissenschaftliche und ästhetische Bildung sind dem Gesamtwohl im allgemeinen nützlich, sonst würde ja der Staat die

Religionsgemeinschaften, die wissenschaftlichen und Kunstinstitute nicht fördern bez. ins Leben rufen. Aber daraus folgt doch nicht, dass die Idee der allgemeinen Wohlfahrt das „genetische Prinzip“ der Religion, der Kunst und der Wissenschaft sei, oder gar, dass die Dogmen der einzelnen Religionen resp. die Prinzipien der Kunst und der Wissenschaft bewusst oder unbewusst der Wohlfahrtsidee entsprungen seien.[1])

Ein echtes Produkt derselben ist dagegen die Gesetzgebung der einzelnen Staaten. Prinzipiell wenigstens, denn in Wirklichkeit spielen bei der Ausgestaltung derselben auch Klasseninteressen und dergleichen eine Rolle. Aber im Prinzip ist man doch darüber einig, dass die Wohlfahrt des Volkes das oberste Gesetz sei, und im grossen und ganzen ist dies doch wohl auch für die an der Gesetzgebung Beteiligten tatsächlich der leitende Gesichtspunkt. Aber wie gross ist der Kampf der Meinungen auf diesem Gebiet! Wie ausserordentlich verschieden denken über die Bedingungen des Staatswohls Katholiken und Protestanten, Sozialdemokraten und Konservative! Und dabei handelt es sich um ein verhältnismässig leicht zu übersehendes Gebiet, um die Wohlfahrt eines einzelnen Volkes, nicht um die Wohlfahrt der ganzen Menschheit, welche angeblich für die Weiterentwickelung der sittlichen Anschauungen heutzutage das Leitmotiv bildet. Wäre dies wirklich der Fall, so würde die Meinungsverschiedenheit hier noch viel grösser sein als auf dem Gebiet der staatlichen Gesetzgebung. Tatsächlich herrscht aber in den sittlichen Anschauungen aller anständigen Leute, mögen sie Deutsche, Franzosen oder Russen, mögen sie Protestanten, Katholiken oder Juden, mögen sie Liberale, Konservative oder Sozialdemokraten sein, im grossen und ganzen eine überraschende Übereinstimmung, so sehr, dass von vorn herein schwer zu

[1]) Allerdings kommt es vor, dass Künstler oder Gelehrte bei der Ausübung ihres Berufs sich durch die Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt bestimmen lassen, aber das ist bekanntlich sehr unkünstlerisch und unwissenschaftlich. Durch Höffding werde ich auf einen Ausspruch Goethes (in einem Gespräch mit Eckermann) aufmerksam, aus dem ich allerdings andere Schlüsse ziehe als jener: „Ich habe in meinem Berufe als Schriftsteller nie gefragt, was will die grosse Masse, und wie nütze ich dem Ganzen? sondern ich habe nur immer dahin getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner Persönlichkeit zu steigern, und dann immer nur auszusprechen, was ich als wahr und gut erkannt hatte.“

glauben ist, die Quelle dieser Anschauungen sei die Vorstellung von den Erfordernissen des Allgemeinwohls, welche nicht einmal bei den wissenschaftlichen Vertretern der Wohlfahrtstheorie, wie oben gezeigt wurde, klar, geschweige denn übereinstimmend ist.

Aber ich will den Stier bei den Hörnern fassen und zeigen, dass die eigenen sittlichen Überzeugungen der Vertreter der Wohlfahrtstheorie z. T. mit der Wohlfahrtsidee in direktem Widerspruch stehen, dass es Fälle giebt, in denen sie selbst auf die allgemeine Wohlfahrt nicht die mindeste Rücksicht nehmen würden. Das dürfte der klarste Beweis von der Unhaltbarkeit dieser Theorie sein.[1])

Wäre die Wohlfahrtstheorie richtig, so müsste unter Umständen auch die gerichtliche Verurteilung eines Unschuldigen für sittlich berechtigt erklärt werden, nämlich dann, wenn diese Verurteilung für die allgemeine Wohlfahrt nützlich, bez. die Freisprechung ihr schädlich ist. Man hat mir entgegengehalten (Gottschick in der Christlichen Welt), damit sei „das schlechthin Unmögliche als möglich gesetzt.“ „Die noch so grosse Erschütterung des Staates, die aus der Erregung der Leidenschaften ob solcher Freisprechung erfolgen mag, kann nie eine so schwere Folge sein wie die, welche die Verurteilung eines offenbar Unschuldigen“ — der Sperrdruck stammt von mir her — „aus politischen Gründen ihrer Natur nach haben muss. Denn jene Erschütterung betrifft nur die tatsächliche Staatsordnung, die gewandelt oder auch wieder hergestellt werden kann. Die Beugung des Rechts aber unter dem Vorwand des Rechts bedeutet eine prinzipielle Verneinung des Rechts überhaupt, vernichtet deshalb alles Vertrauen zur Rechtspflege, zerstört darum in einem Volke, in dem solch Verfahren geübt und als berechtigt angesehen wird, an ihrem Teile einen Grundpfeiler alles Staatslebens.“

Dieser Einwand trifft doch den Kern der Sache nicht. Zunächst muss ich betonen, dass ich nicht von der Verurteilung eines „offenbar Unschuldigen“ gesprochen habe. Ja, wenn jemand, dessen Unschuld ganz offenkundig ist, von den Gerichten eines Landes der Staatsraison zum Opfer gebracht und verurteilt würde, dann würde die Erschütterung des Vertrauens

[1]) Ich halte mich im folgenden an die Beispiele, welche ich schon in der im Vorwort erwähnten Abhandlung vom Jahr 1900 gebraucht habe.

zur Justiz eine derartige sein, dass die dadurch bewirkte Schädigung des Staates durch den vorübergehenden Vorteil der Beseitigung eines politisch gefährlichen Menschen nicht kompensiert werden könnte. Aber wenn der Mann nun nicht „offenbar“ unschuldig ist, sondern wenn der Schein so gegen ihn spricht, dass er von der öffentlichen Meinung des betreffenden Landes, ja vielleicht ganz Europas für schuldig gehalten wird! Was dann! Die Richter haben vielleicht nach eingehender Prüfung des verwickelten, für Laien schwer übersehbaren, aus Gründen der Sicherheit des Landes auch nicht zugänglichen Materials die feste Überzeugung gewonnen, dass der Angeklagte unschuldig ist. Sollen sie ihn lossprechen? Dann sind, abgesehen von den Unannehmlichkeiten, die sie selbst treffen können, schwere Unruhen im Lande und, da man an Bestechung glauben wird, eine arge Erschütterung des Vertrauens zur Rechtspflege zu befürchten. Es kann kein Zweifel sein: wenn sie sich allein von der Rücksicht auf das Wohl des Landes leiten lassen, dann müssen sie den Angeklagten verurteilen, denn es ist vom Standpunkt der Wohlfahrtstheorie besser, dass ein Mensch sterbe, denn dass das ganze Volk verderbe.

Ich habe das Problem absichtlich auf des Messers Schneide gestellt, aber man wird mir zugeben, dass ich nicht das schlechthin Unmögliche als möglich gesetzt habe. Es kann, wie gezeigt, tatsächlich der Fall eintreten, dass die Verurteilung eines Unschuldigen im Interesse der Wohlfahrt eines Landes liegt. Auch der Dreyfussprozess in Frankreich hat wieder gelehrt, dass das Problem sich derartig zuspitzen kann. Bei einer völligen Freisprechung des Hauptmanns waren tatsächlich allerlei Unruhen und sogar eine Erschütterung des Vertrauens zur Rechtspflege zu befürchten, da die überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung von seiner Schuld überzeugt war. Und doch ist es sehr fraglich, ob er wirklich schuldig war.

Die Ausflucht, dass derartige Fälle in praxi nicht eintreten könnten, ist also nicht möglich. Wenn die Vertreter der Wohlfahrtstheorie den Mut der Konsequenz hätten, so müssten sie demnach erklären: Ja! die Verurteilung eines Unschuldigen ist unter Umständen sittlich berechtigt und sogar Pflicht. Nun ist es zwar noch nicht lange her, dass gelegentlich eines militärischen Strafprozesses, in dem die Ermittelung

des Schuldigen nicht gelingen wollte, von einzelnen Leuten die Meinung geäussert wurde, es sei besser, dass ein Unschuldiger verurteilt werde, als dass das Verbrechen ungesühnt bleibe und die Disziplin leide. Ich weiss freilich nicht, ob sie dies Verfahren für moralisch richtig hielten, oder ob sie nur die dienstlichen Interessen, bez. das durch sie bedingte Gesamtwohl höher stellten als die Moral. Jedenfalls aber bezweifle ich sehr, dass einer der wissenschaftlichen Vorkämpfer der Wohlfahrtstheorie eine solche Verurteilung eines Unschuldigen für moralisch berechtigt erklären wird, und noch viel mehr bezweifle ich, dass einer von ihnen gegebenenfalls als Geschworener oder Richter das Schuldig gegen seine bessere Überzeugung sprechen würde. Einen Unschuldigen schuldig zu sprechen ist und bleibt nun einmal nicht allein ein innerer Widerspruch, sondern auch ein juristischer und moralischer Nonsens, mag das Vertrauen zur Rechtspflege dadurch erhöht oder vermindert werden, mag der Spruch der öffentlichen Wohlfahrt zuträglich sein oder nicht. Fiat justitia, pereat mundus! Das gilt hier ohne jeden Abzug. Wenn die Richter unter dem Druck der öffentlichen Meinung und in aufrichtiger Sorge um die Wohlfahrt des Landes dem entgegen handeln, so wird man das vielleicht menschlich verständlich finden und ihnen mildernde Umstände zubilligen, aber Unrecht bleibt ihr Verhalten trotzdem, nicht allein, was selbstverständlich ist, im juristischen, sondern auch im moralischen Sinn.

Wenn ich hierin Recht habe, wenn die Gegner selbst meinen Standpunkt in dieser Frage teilen, so ist dadurch klar bewiesen, dass ihre eigenen sittlichen Anschauungen nicht mit dem Prinzip des Gesamtwohles in Einklang stehen, wenigstens diese eine Überzeugung nicht, dass ein Unschuldiger nicht verurteilt werden darf. Und schon dieser eine Fall genügt, um die ganze Wohlfahrtstheorie über den Haufen zu werfen.

Ich bemerke hier sogleich, dass diese Überzeugung keineswegs ein Produkt einer in sittlicher Hinsicht weit vorgeschrittenen Zeit oder ein ausschliessliches Eigentum sittlich hochstehender Persönlichkeiten ist. Im Gegenteil, die Verurteilung eines Unschuldigen hat, soviel ich sehe, ohne Einschränkung für einen Frevel gegolten, solange die Welt steht, auch bei barbarischen Nationen. Die Vertreter der Wohlfahrtstheorie betonen gewöhnlich sehr stark den Wechsel der sitt-

lichen Anschauungen, sie leugnen in konsequenter Anwendung ihres Prinzips die Existenz unbedingter sittlicher Gebote. Hier ist ein unbedingtes und zugleich von jeher gültig gewesenes sittliches Gebot. Oder will sich jemand anheischig machen, nachzuweisen, es habe einmal eine Zeit gegeben, in der die Verurteilung eines Unschuldigen gegen die bessere Überzeugung der Richter, vorausgesetzt, dass sie im Interesse des Gesamtwohles lag, als gut und rühmlich gegolten hätte?[1])

Vortreffliches Material zur Beurteilung unserer Frage bietet auch Schillers Maria Stuart, in welcher der Gegensatz zwischen Staatsraison, alias Wohlfahrtstheorie, einerseits und dem ethischen Formalismus andererseits aufs anschaulichste vor Augen geführt wird. Die gefangene Maria ist, solange sie lebt, eine stetige Gefahr für die Freiheit Englands und die Existenz des Protestantismus. Statt der Elisabeth, deren Thronfolgerecht bestritten wird, sucht die katholische Partei, unterstützt von Frankreich und Spanien, die von Heinrich VII. abstammende Maria auf den Thron zu bringen, und durch entschlossene Schwärmer ist das Leben der Elisabeth schon mehrmals ernstlich in Gefahr gebracht. Wenn der Plan gelingt, dann steht die Wiederherstellung des Katholizismus und vielleicht auch die Vernichtung der politischen Freiheit Englands in sicherer Aussicht. Burleigh hat ganz recht, wenn er im Staatsrat sagt:

„Wenn du deinem Volke
Der Freiheit köstliches Geschenk, das teuer
Erworbne Licht der Wahrheit willst versichern,
So muss sie nicht mehr sein — Wenn wir nicht ewig
Für dein kostbares Leben zittern sollen,
So muss die Feindin untergehn."

---

1) Ihering, welcher meistens klar und konsequent ist, äussert sich über die Gerechtigkeit folgendermassen: „Die Gerechtigkeit hat nicht als solche Wert und Berechtigung, wie eine ungesunde idealistische Betrachtung, die in dem Satze gipfelt: fiat justitia, pereat mundus, uns glauben machen möchte, sondern nur weil und insofern sie die Bedingung des Wohles der Gesellschaft ist: Würde sie dasselbe schädigen statt fördern, so müsste der Satz lauten: pereat justitia, vivat mundus." Hier liegt, ebenso wie bei Gottshick, offenbar der beruhigende Gedanke im Hintergrund, dass die Schädigung des Gesamtwohls durch die Gerechtigkeit überhaupt ausgeschlossen sei. Dies ist aber, wie ich soeben gezeigt habe, ein Irrtum. Wäre Ihering sich dessen bewusst gewesen, so würde er sich wohl etwas vorsichtiger ausgedrückt haben.

Nun ist die Maria von dem Gericht der Zweiundvierzig aus juristisch sehr anfechtbaren Gründen zum Tode verurteilt worden, aber die Vollziehung des Urteils ist nicht opportun, da es ein schlechtes Licht auf die Elisabeth werfen muss, wenn sie eine ihr gleichstehende Königin, dazu noch eine Verwandte, hinrichten lässt. Dies hält Burleigh dem Ritter Paulet, in dessen Schloss die Maria gefangen sitzt, eindringlich vor und sucht ihn zu überreden, die Maria heimlich zu beseitigen oder wenigstens zu dulden, dass sie heimlich beseitigt werde. Die Sache soll sehr vorsichtig angefangen werden:

„Man breitet aus, sie schwinde, lässt sie kränker
Und kränker werden, endlich still verscheiden.
So stirbt sie in der Menschen Angedenken,
Und euer Ruf bleibt rein."

Das Problem liegt hier in wünschenswertester Klarheit vor. Kein Protestant konnte und kann sich der Überzeugung verschliessen, dass das Wohl Englands und des Protestantismus — und dass der Protestantismus gegenüber dem Ansturm des reaktionären Katholizismus sich behauptete, lag, vom protestantischen Standpunkt betrachtet, entschieden auch im Interesse der Menschheit — den Tod der Maria erforderte. Auch Paulet ist durchaus dieser Ansicht, er hätte nichts dagegen gehabt, wenn die Maria durch Krankheit im Kerker aufgerieben worden wäre, da es dem Lande „viel Unglück erspart" haben würde. Trotzdem weist er das Ansinnen Burleighs entrüstet zurück:

„Kein Mörder soll sich ihrer Schwelle nahn,
So lang die Götter meines Dachs sie schützen,
Ihr Leben ist mir heilig, heilger nicht
Ist mir das Haupt der Königin von England."

Wie stellen sich nun die Vertreter der Wohlfahrtstheorie zu diesem Fall, der sich in ähnlicher Weise zweifellos oft in der Wirklichkeit abgespielt hat. Vom Standpunkt der Wohlfahrtstheorie kann m. E. gar kein Zweifel sein, dass Paulet moralisch verpflichtet war, der Aufforderung Burleighs nachzukommen. Der Einwand, dass der durch die Verwirrung des Vertrauens zur Rechtspflege angerichtete Schade grösser gewesen sein würde als der durch die Tat bewirkte Nutzen,

ist hier gar nicht möglich. Wenn die Sache einigermassen geschickt gemacht wurde, war eine Verwirrung des Rechtsgefühls tatsächlich ausgeschlossen. Denn die Ausstreuung, dass die seit fast zwanzig Jahren gefangene und körperlich geschwächte Maria krank sei, und die dann später folgende Bekanntmachung ihres Verscheidens wäre nicht im mindesten ungläubwürdig gewesen. Dagegen war die Hinrichtung der Gefangenen bei der zweifelhaften Rechtslage — sie war eine auswärtige Königin — und bei ihren verwandtschaftlichen Beziehungen zu Elisabeth ohne Zweifel geeignet, das Rechtsbewusstsein stark zu verwirren und die allgemeine Wohlfahrt eventuell sehr zu schädigen. Trotzdem zweifle ich, ob die wissenschaftlichen Vertreter der Wohlfahrtstheorie den Ritter Paulet, der auf das Gesamtwohl so gar keine Rücksicht nehmen will, verdammen und den Burleigh als den Vertreter des guten Prinzips feiern werden. Es kommt mir im Gegenteil sehr wahrscheinlich vor, dass sie es gegebenenfalls ebenso machen würden wie Paulet.

Wo bleibt dann aber die Herleitung ihrer sittlichen Überzeugungen aus dem Wohlfahrtsprinzip, wo die Behauptung, dass die teleologische Moralphilosophie im Gegensatz zur „formalistischen" die wirklichen sittlichen Anschauungen so schön „konstruieren" oder „deduzieren" könne?

Ein Punkt, welcher mit einer gewissen Vorliebe von den Vertretern der Wohlfahrtstheorie behandelt wird, ist die Frage nach der Berechtigung der Lüge. Man greift allerlei Fälle heraus, in denen die Abweichung von der Wahrheit offenbar sittlich berechtigt, ja notwendig sei und allgemein geübt werde, wie z. B. im Verkehr mit Kindern oder im Verkehr des Arztes mit seinen Kranken. Wenn von Kant, Fichte und ihresgleichen trotzdem das unbedingte Festhalten an der Wahrheit gefordert werde, so sei das eben ein Zeichen, dass ihre Systeme „zur Begreifung der moralischen Dinge" untauglich seien. Der teleologischen Ethik dagegen „macht die Konstruktion dieser Dinge keine Schwierigkeit" (Paulsen, System der Ethik, II, 197).

Ich werde zeigen, dass die Sache doch nicht so einfach ist, und dass die tatsächlichen sittlichen Anschauungen auf diesem Gebiet sich keineswegs sämtlich aus der Idee der allgemeinen Wohlfahrt begreifen lassen, wie deren Lobredner so zuversichtlich annehmen. Die Frage, ob Abweichungen von

der Wahrheit unter allen Umständen verwerflich seien, können wir dabei vorläufig dahingestellt sein lassen und uns auf einige charakteristische Fälle beschränken.

Ist das absichtliche Abweichen von der Wahrheit im Interesse des Gesamtwohls auch auf wissenschaftlichem Gebiet erlaubt bez. geboten? Darf der Forscher innerhalb der ernsten wissenschaftlichen Tätigkeit, wenn er sozusagen ex cathedra spricht, seine wissenschaftliche Überzeugung verleugnen und die Resultate der Wissenschaft fälschen, wenn die allgemeine Wohlfahrt es fordert? Man wird sagen, dieser Fall könne niemals eintreten; die volle Wahrhaftigkeit auf wissenschaftlichem Gebiet liege stets im wohlverstandenen Interesse der Gesamtheit. Ist das auch so sicher? Die Leiter des Staates und der Kirche haben darüber oft ganz anders geurteilt und die Wissenschaft nach der einen oder anderen Seite hin zu beeinflussen gesucht, und zwar doch wohl in den meisten Fällen in der ehrlichen Überzeugung, dadurch das Wohl des Staates resp. der Kirche zu fördern. Jedenfalls ist die Meinung, dass die volle Wahrhaftigkeit in wissenschaftlichen Dingen im letzten Grunde stets dem Gesamtwohl dienlich sei, ein blosses Dogma, ein Glaubenssatz. Denn welches die Resultate der Wissenschaft sein werden, das weiss kein Mensch vorher, also auch nicht, ob ihr Bekanntwerden im Interesse der Menschheit liegt. Es ist z. B. sehr wohl denkbar, dass ein Astronom oder ein Biologe oder ein Philosoph oder auch ein Theologe mit seiner Bibelkritik zu Ergebnissen gelangt, deren Bekanntwerden die Seelenruhe, ja die Sittlichkeit der Menschen ernstlich zu gefährden geeignet ist. Dass er in solchem Falle schwiege, wäre begreiflich; aber soll er, um das Allgemeinwohl nicht zu schädigen, seine Überzeugung verleugnen oder gar die Ergebnisse seines Forschens fälschen? Wenn die Wohlfahrtstheorie recht hätte, wenn es wahr wäre, was Ihering sagt: „Der gute Zweck ist es, der das Abweichen von der Wahrheit nicht bloss rechtfertigt, sondern zur Pflicht macht" (Der Zweck im Recht, II, 619), dann müsste auch für den Forscher das Bestreben, das Allgemeinwohl zu fördern, der Leitstern sein und nicht ein unbestechliches Suchen nach der Wahrheit, und die Wissenschaft müsste in ähnliche Bahnen einlenken wie die Scholastik des Mittelalters und wie die heute noch durch die Rücksicht auf das Wohl der Kirche gebundene

spezifisch katholische Forschung. Dann wäre z. B. Paul Rée, da er trotz der Überzeugung, dass das Gewissen verschwinde, sobald man über seinen Ursprung ins klare komme, sein bekanntes Buch über „Die Entstehung des Gewissens“ veröffentlichte, ein verruchter Verbrecher.

Kein vernünftiger Mensch urteilt so. Und auch auf anderen Gebieten denkt niemand daran, den Wert der Überzeugungstreue an ihrer Bedeutung für die allgemeine Wohlfahrt zu messen. Luthers Weigerung auf dem Reichstag zu Worms, seine Lehre zu widerrufen, war gewiss nicht ohne Gefahr für das Gesamtwohl, aber wenn auch die unselige Spaltung Deutschlands in zwei religiöse Parteien und das ganze Elend des dreissigjährigen Krieges darauf zurückzuführen wäre und Luther diese Gefahr geahnt hätte, so würde doch sein Verhalten sittlich gross bleiben. Oder soll etwa in solchen Fällen auch abgewogen werden, ob die Wahrhaftigkeit dem Gesamtwohl schaden könne? Eine solche Forderung würde gewiss nicht dem herrschenden sittlichen Bewusstsein entsprechen. Dieses bewundert einen Luther und Huss und verachtet den, welcher seine heiligsten Überzeugungen verleugnet, als charakterlosen Menschen.

Freilich, die offizielle katholische Kirche verlangt in solchen Fällen das sacrificium intellectus. Aber sie denkt nicht daran, dies Opfer der eigenen Überzeugung für ein selbstverständliches Postulat des natürlichen sittlichen Bewusstseins auszugeben, und dies Opfer wird auch nicht um der allgemeinen Wohlfahrt willen verlangt und würde selbst mit dem Interesse der Kirche nicht genügend motiviert werden können; sondern es muss den Gläubigen mit grosser Mühe mundgerecht gemacht werden durch die Lehre, dass die Kirche in sittlichen und religiösen Dingen unfehlbar sei, während das eigene sittliche Urteil irren könne.

Wenn man mir hierin zustimmt, wenn die unbedingte Überzeugungstreue auf dem wissenschaftlichen sowohl wie auf dem sittlich-religiösen Gebiet von dem sittlichen Bewusstsein, wenigstens des Protestanten, gefordert wird, so stehen wir hier wieder vor einer Tatsache des sittlichen Lebens, welche aus der Idee der allgemeinen Wohlfahrt, wie man sie auch fassen mag, nicht begriffen werden kann; denn durch diese würde in allen Fällen, wo der gute Zweck es erfordert, die Abweichung

von der Wahrheit nicht bloss gerechtfertigt, sondern, um mit Ihering zu reden, zur Pflicht gemacht werden.

Merkwürdigerweise fällt Ihering auf einem Gebiete aus der Rolle, indem er hier von einem „absoluten, ausnahmslosen“ Gebot der Moral spricht: „Die geschlechtliche Verirrung des Weibes ist an sich schädlich,[1]) die Behauptung ihrer Keuschheit und Tugend bildet ein unerlässliches Postulat der sittlichen Ordnung, und die Moral verstattet davon keine Ausnahme“ (a. a. O. II, 264). Wie man auch über die Sache selbst denken mag, vom Standpunkt der Wohlfahrtstheorie ist diese Auffassung völlig unhaltbar, denn es sind sehr wohl Fälle denkbar, in denen die Verletzung der weiblichen Tugend im Interesse des Gemeinwohls liegt. Lady Milford rühmt sich, — und Schiller hat hier offenbar nach historischen Mustern gearbeitet — durch ihr Verhältnis zum Fürsten nicht nur Mädchen, Bräute, Frauen vor der Wollust des Fürsten gerettet, sondern auch Kerker gesprengt, Todesurteile zerrissen, mächtige Frevler in den Staub gelegt und die verlorene Sache der Unschuld oft noch mit einer buhlerischen Träne gerettet zu haben (Kabale und Liebe, II, 3). Man kann einwenden, die Förderung des Gesamtwohls, die eine Maitresse durch ihren Einfluss auf einen Fürsten etwa in einem oder dem anderen Falle zustande gebracht habe, werde weit überwogen durch den Schaden, der durch die Erregung öffentlichen Ärgernisses dem Gemeinwohl von ihr zugefügt sei. Das wäre doch noch zu beweisen; Höflinge und Pfaffen haben die öffentliche Meinung in jenen Zeiten nicht ohne Erfolg einzulullen verstanden durch die Theorie, dass an die Fürsten ein anderer moralischer Massstab anzulegen sei als an gewöhnliche Sterbliche. Auch könnten Lady Milford und ihresgleichen zu ihrer Verteidigung einwenden, dass, wenn sie sich nicht den lasterhaften Fürsten zur Verfügung gestellt hätten, andere und schlimmere Frauen an ihre Stelle getreten sein würden. Auch konnte ja die Erregung öffentlichen Ärgernisses überhaupt ganz vermieden werden. Es war ja garnicht nötig, dass die Ausschweifung der Fürsten sich so schamlos an die Öffentlichkeit drängte, und wenn über das Verhältnis der Lady Milford zu dem Herzog der Schleier des Geheimnisses ge-

[1]) Dem Gemeinwohl nämlich.

breitet worden wäre, so würde die soeben aufgestellte Gegenrechnung wegfallen und als Frucht des Konkubinats eine bedeutsame Förderung des Gemeinwohles übrig bleiben. In diesem Falle würde doch vom Standpunkt der Wohlfahrtstheorie die Preisgebung der weiblichen Ehre nicht allein als gerechtfertigt, sondern als rühmenswerte moralische Tat anzuerkennen sein. Die Vertreter der Wohlfahrtstheorie werden allerdings nicht geneigt sein, dies zu tun, und wenn einer von ihnen es täte, so würde er sicher nicht als Vertreter der herrschenden sittlichen Anschauungen gelten können, denn besonders das weibliche Geschlecht würde solcher Auffassung energisch widersprechen. Es würde ihm mit den heutigen Frauen gehen wie dem Pater Domingo mit der Prinzessin Eboli, welche ihren Hohn ausgiesst über seine Darlegung,

„Dass Fälle möglich wären, wo die Kirche
Sogar die Körper ihrer jungen Töchter
Für höhre Zwecke zu gebrauchen wüsste."

Auch dem Wohlfahrtstheoretiker würde es wie dem Domingo aus weiblichem Munde entgegentönen:

„Dergleichen fromme Gründe,
Ehrwürdger Herr, sind mir zu hoch."
(Don Carlos II, 11.)

Wir haben hier wieder einen Fall, in dem die Unfähigkeit der Wohlfahrtstheorie zur Erklärung der wirklichen sittlichen Anschauungen krass zu Tage tritt. Dies wird noch klarer, wenn man der um die allgemeine Wohlfahrt bemühten Maitresse ein junges Weib gegenüberstellt, welches von einem mächtigen Naturtrieb überwältigt sich einem heiss geliebten Manne ausserehelich preisgibt. Diese macht sich um das Gesamtwohl gewiss nicht verdient, sondern schädigt es, wie die Dinge nun einmal liegen, immer in grösserem oder geringerem Grade, von dem eigenen Schaden ganz abgesehen. Trotzdem bin ich im Zweifel, ob nicht das Urteil über sie milder lautet als über die der für einen so idealen Zweck tätigen Maitresse. Das Gemeinwohl hat eben mit der Beurteilung der Sache nichts zu tun, wohl aber die Liebe. Bei diesem Verhältnis ist zum mindesten Wahrheit und Natur, jenes beruht, soweit die Maitresse in Betracht kommt, auf Lüge und Heuchelei.

Dann noch ein Beispiel aus dem klassischen Altertum, und zwar aus Sophokles' Philoktet. Ohne den Bogen des Herakles konnte Troja nicht erobert werden, und dieser war im Besitz des Philoktet, den die Griechen einst bei der Fahrt nach Troja des unerträglichen Geruches einer Wunde wegen auf der Insel Lemnos im bittersten Elend zurückgelassen hatten. Odysseus und Neoptolemos werden abgesandt, um den Bogen zu holen. Da Philoktet im Besitz der furchtbaren Waffe ein gefährlicher Gegner ist, müssen sie zur List ihre Zuflucht nehmen, und, von Odysseus instruiert, der seine sittlichen Bedenken durch den Hinweis auf die allgemeine Wohlfahrt beschwichtigt, bringt Neoptolemos durch lügnerische Versprechungen und Angaben, die ihm das Vertrauen des Philoktet erwerben, den Bogen tatsächlich in seinen Besitz. Dann aber, als er den Jammer und die Wut des betrogenen Mannes sieht, schlägt ihm das Gewissen, und trotz der Warnungen und Drohungen des Odysseus gibt er den Bogen dem Philoktetes zurück. Was sagen nun die Vertreter des Wohlfahrtsprinzips dazu? Wann hat Neoptolemos moralisch recht gehandelt, als er den Bogen erschwindelte oder als er ihn zurückgab? Der Betrug war ohne Zweifel für das griechische Heer und Volk und für den Sieg der gerechten Sache, d. i. für das Allgemeinwohl, sehr förderlich, denn ohne den Bogen konnte Troja, welches das heilige Gastrecht geschändet hatte, nicht erobert werden. Auch sollte ja die Täuschung dem Philoktetes selbst zum Guten ausschlagen, denn er sollte ins griechische Lager mitgenommen und dort durch die Söhne des Asklepios von seinen Leiden befreit werden. Unangenehme Zwischenfälle hätte das Verfahren im griechischen Heere, auch wenn die Einzelheiten bekannt geworden wären, schwerlich erregt, denn wo das eigene Interesse in Betracht kommt, setzen sich die Menschen über kleine Bedenken gern hinweg. Vom Standpunkt des Wohlfahrtsprinzips spricht also alles für die sittliche Berechtigung des Betruges, und die nachfolgende Reue des Neoptolemos müsste als Schwäche, ja als sittliche Verirrung verurteilt werden, denn dass schliesslich trotz der Rückgabe des Bogens doch noch alles gut geht, ist nur dem liebenswürdigen, aber durchaus nicht vorauszusehenden Eingreifen des in einer Wolke erscheinenden Herakles zu verdanken.

breitet worden wäre, so würde die soeben aufgestellte Gegenrechnung wegfallen und als Frucht des Konkubinats eine bedeutsame Förderung des Gemeinwohles übrig bleiben. In diesem Falle würde doch vom Standpunkt der Wohlfahrtstheorie die Preisgebung der weiblichen Ehre nicht allein als gerechtfertigt, sondern als rühmenswerte moralische Tat anzuerkennen sein. Die Vertreter der Wohlfahrtstheorie werden allerdings nicht geneigt sein, dies zu tun, und wenn einer von ihnen es täte, so würde er sicher nicht als Vertreter der herrschenden sittlichen Anschauungen gelten können, denn besonders das weibliche Geschlecht würde solcher Auffassung energisch widersprechen. Es würde ihm mit den heutigen Frauen gehen wie dem Pater Domingo mit der Prinzessin Eboli, welche ihren Hohn ausgiesst über seine Darlegung,

„Dass Fälle möglich wären, wo die Kirche
Sogar die Körper ihrer jungen Töchter
Für höhre Zwecke zu gebrauchen wüsste."

Auch dem Wohlfahrtstheoretiker würde es wie dem Domingo aus weiblichem Munde entgegentönen:

„Dergleichen fromme Gründe,
Ehrwürdger Herr, sind mir zu hoch."
(Don Carlos II, 11.)

Wir haben hier wieder einen Fall, in dem die Unfähigkeit der Wohlfahrtstheorie zur Erklärung der wirklichen sittlichen Anschauungen krass zu Tage tritt. Dies wird noch klarer, wenn man der um die allgemeine Wohlfahrt bemühten Maitresse ein junges Weib gegenüberstellt, welches von einem mächtigen Naturtrieb überwältigt sich einem heiss geliebten Manne ausserehelich preisgibt. Diese macht sich um das Gesamtwohl gewiss nicht verdient, sondern schädigt es, wie die Dinge nun einmal liegen, immer in grösserem oder geringerem Grade, von dem eigenen Schaden ganz abgesehen. Trotzdem bin ich im Zweifel, ob nicht das Urteil über sie milder lautet als über die der für einen so idealen Zweck tätigen Maitresse. Das Gemeinwohl hat eben mit der Beurteilung der Sache nichts zu tun, wohl aber die Liebe. Bei diesem Verhältnis ist zum mindesten Wahrheit und Natur, jenes beruht, soweit die Maitresse in Betracht kommt, auf Lüge und Heuchelei.

Dann noch ein Beispiel aus dem klassischen Altertum, und zwar aus Sophokles' Philoktet. Ohne den Bogen des Herakles konnte Troja nicht erobert werden, und dieser war im Besitz des Philoktet, den die Griechen einst bei der Fahrt nach Troja des unerträglichen Geruches einer Wunde wegen auf der Insel Lemnos im bittersten Elend zurückgelassen hatten. Odysseus und Neoptolemos werden abgesandt, um den Bogen zu holen. Da Philoktet im Besitz der furchtbaren Waffe ein gefährlicher Gegner ist, müssen sie zur List ihre Zuflucht nehmen, und, von Odysseus instruiert, der seine sittlichen Bedenken durch den Hinweis auf die allgemeine Wohlfahrt beschwichtigt, bringt Neoptolemos durch lügnerische Versprechungen und Angaben, die ihm das Vertrauen des Philoktet erwerben, den Bogen tatsächlich in seinen Besitz. Dann aber, als er den Jammer und die Wut des betrogenen Mannes sieht, schlägt ihm das Gewissen, und trotz der Warnungen und Drohungen des Odysseus gibt er den Bogen dem Philoktetes zurück. Was sagen nun die Vertreter des Wohlfahrtsprinzips dazu? Wann hat Neoptolemos moralisch recht gehandelt, als er den Bogen erschwindelte oder als er ihn zurückgab? Der Betrug war ohne Zweifel für das griechische Heer und Volk und für den Sieg der gerechten Sache, d. i. für das Allgemeinwohl, sehr förderlich, denn ohne den Bogen konnte Troja, welches das heilige Gastrecht geschändet hatte, nicht erobert werden. Auch sollte ja die Täuschung dem Philoktetes selbst zum Guten ausschlagen, denn er sollte ins griechische Lager mitgenommen und dort durch die Söhne des Asklepios von seinen Leiden befreit werden. Unangenehme Zwischenfälle hätte das Verfahren im griechischen Heere, auch wenn die Einzelheiten bekannt geworden wären, schwerlich erregt, denn wo das eigene Interesse in Betracht kommt, setzen sich die Menschen über kleine Bedenken gern hinweg. Vom Standpunkt des Wohlfahrtsprinzips spricht also alles für die sittliche Berechtigung des Betruges, und die nachfolgende Reue des Neoptolemos müsste als Schwäche, ja als sittliche Verirrung verurteilt werden, denn dass schliesslich trotz der Rückgabe des Bogens doch noch alles gut geht, ist nur dem liebenswürdigen, aber durchaus nicht vorauszusehenden Eingreifen des in einer Wolke erscheinenden Herakles zu verdanken.

breitet worden wäre, so würde die soeben aufgestellte Gegenrechnung wegfallen und als Frucht des Konkubinats eine bedeutsame Förderung des Gemeinwohles übrig bleiben. In diesem Falle würde doch vom Standpunkt der Wohlfahrtstheorie die Preisgebung der weiblichen Ehre nicht allein als gerechtfertigt, sondern als rühmenswerte moralische Tat anzuerkennen sein. Die Vertreter der Wohlfahrtstheorie werden allerdings nicht geneigt sein, dies zu tun, und wenn einer von ihnen es täte, so würde er sicher nicht als Vertreter der herrschenden sittlichen Anschauungen gelten können, denn besonders das weibliche Geschlecht würde solcher Auffassung energisch widersprechen. Es würde ihm mit den heutigen Frauen gehen wie dem Pater Domingo mit der Prinzessin Eboli, welche ihren Hohn ausgiesst über seine Darlegung,

„Dass Fälle möglich wären, wo die Kirche
Sogar die Körper ihrer jungen Töchter
Für höhre Zwecke zu gebrauchen wüsste."

Auch dem Wohlfahrtstheoretiker würde es wie dem Domingo aus weiblichem Munde entgegentönen:

„Dergleichen fromme Gründe,
Ehrwürdger Herr, sind mir zu hoch."
(Don Carlos II, 11.)

Wir haben hier wieder einen Fall, in dem die Unfähigkeit der Wohlfahrtstheorie zur Erklärung der wirklichen sittlichen Anschauungen ~~klar zu~~ Tage tritt. Dies wird noch klarer, wenn man der um die allgemeine Wohlfahrt bemühten Maitresse ein junges Weib gegenüberstellt, welches von einem mächtigen Naturtrieb überwältigt sich einem heiss geliebten Manne ausserehelich preisgibt. Diese macht sich um das Gesamtwohl gewiss nicht verdient, sondern schädigt es, wie die Dinge nun einmal liegen, immer in grösserem oder geringerem Grade, von dem eigenen Schaden ganz abgesehen. Trotzdem bin ich im Zweifel, ob nicht das Urteil über sie milder lautet als über die der für einen so idealen Zweck tätigen Maitresse. Das Gemeinwohl hat eben mit der Beurteilung der Sache nichts zu tun, wohl aber die Liebe. Bei diesem Verhältnis ist zum mindesten Wahrheit und Natur, jenes beruht, soweit die Maitresse in Betracht kommt, auf Lüge und Heuchelei.

Dann noch ein Beispiel aus dem klassischen Altertum, und zwar aus Sophokles' Philoktet. Ohne den Bogen des Herakles konnte Troja nicht erobert werden, und dieser war im Besitz des Philoktet, den die Griechen einst bei der Fahrt nach Troja des unerträglichen Geruches einer Wunde wegen auf der Insel Lemnos im bittersten Elend zurückgelassen hatten. Odysseus und Neoptolemos werden abgesandt, um den Bogen zu holen. Da Philoktet im Besitz der furchtbaren Waffe ein gefährlicher Gegner ist, müssen sie zur List ihre Zuflucht nehmen, und, von Odysseus instruiert, der seine sittlichen Bedenken durch den Hinweis auf die allgemeine Wohlfahrt beschwichtigt, bringt Neoptolemos durch lügnerische Versprechungen und Angaben, die ihm das Vertrauen des Philoktet erwerben, den Bogen tatsächlich in seinen Besitz. Dann aber, als er den Jammer und die Wut des betrogenen Mannes sieht, schlägt ihm das Gewissen, und trotz der Warnungen und Drohungen des Odysseus gibt er den Bogen dem Philoktetes zurück. Was sagen nun die Vertreter des Wohlfahrtsprinzips dazu? Wann hat Neoptolemos moralisch recht gehandelt, als er den Bogen erschwindelte oder als er ihn zurückgab? Der Betrug war ohne Zweifel für das griechische Heer und Volk und für den Sieg der gerechten Sache, d. i. für das Allgemeinwohl, sehr förderlich, denn ohne den Bogen konnte Troja, welches das heilige Gastrecht geschändet hatte, nicht erobert werden. Auch sollte ja die Täuschung dem Philoktetes selbst zum Guten ausschlagen, denn er sollte ins griechische Lager mitgenommen und dort durch die Söhne des Asklepios von seinen Leiden befreit werden. Unangenehme Zwischenfälle hätte das Verfahren im griechischen Heere, auch wenn die Einzelheiten bekannt geworden wären, schwerlich erregt, denn wo das eigene Interesse in Betracht kommt, setzen sich die Menschen über kleine Bedenken gern hinweg. Vom Standpunkt des Wohlfahrtsprinzips spricht also alles für die sittliche Berechtigung des Betruges, und die nachfolgende Reue des Neoptolemos müsste als Schwäche, ja als sittliche Verirrung verurteilt werden, denn dass schliesslich trotz der Rückgabe des Bogens doch noch alles gut geht, ist nur dem liebenswürdigen, aber durchaus nicht vorauszusehenden Eingreifen des in einer Wolke erscheinenden Herakles zu verdanken.

breitet worden wäre, so würde die soeben aufgestellte Gegenrechnung wegfallen und als Frucht des Konkubinats eine bedeutsame Förderung des Gemeinwohles übrig bleiben. In diesem Falle würde doch vom Standpunkt der Wohlfahrtstheorie die Preisgebung der weiblichen Ehre nicht allein als gerechtfertigt, sondern als rühmenswerte moralische Tat anzuerkennen sein. Die Vertreter der Wohlfahrtstheorie werden allerdings nicht geneigt sein, dies zu tun, und wenn einer von ihnen es täte, so würde er sicher nicht als Vertreter der herrschenden sittlichen Anschauungen gelten können, denn besonders das weibliche Geschlecht würde solcher Auffassung energisch widersprechen. Es würde ihm mit den heutigen Frauen gehen wie dem Pater Domingo mit der Prinzessin Eboli, welche ihren Hohn ausgiesst über seine Darlegung,

„Dass Fälle möglich wären, wo die Kirche
Sogar die Körper ihrer jungen Töchter
Für höhre Zwecke zu gebrauchen wüsste."

Auch dem Wohlfahrtstheoretiker würde es wie dem Domingo aus weiblichem Munde entgegentönen:

„Dergleichen fromme Gründe,
Ehrwürdger Herr, sind mir zu hoch."
(Don Carlos II, 11.)

Wir haben hier wieder einen Fall, in dem die Unfähigkeit der Wohlfahrtstheorie zur Erklärung der wirklichen sittlichen Anschauungen krass zu Tage tritt. Dies wird noch klarer, wenn man der um die allgemeine Wohlfahrt bemühten Maitresse ein junges Weib gegenüberstellt, welches von einem mächtigen Naturtrieb überwältigt sich einem heiss geliebten Manne ausserehelich preisgibt. Diese macht sich um das Gesamtwohl gewiss nicht verdient, sondern schädigt es, wie die Dinge nun einmal liegen, immer in grösserem oder geringerem Grade, von dem eigenen Schaden ganz abgesehen. Trotzdem bin ich im Zweifel, ob nicht das Urteil über sie milder lautet als über die der für einen so idealen Zweck tätigen Maitresse. Das Gemeinwohl hat eben mit der Beurteilung der Sache nichts zu tun, wohl aber die Liebe. Bei diesem Verhältnis ist zum mindesten Wahrheit und Natur, jenes beruht, soweit die Maitresse in Betracht kommt, auf Lüge und Heuchelei.

Dann noch ein Beispiel aus dem klassischen Altertum, und zwar aus Sophokles' Philoktet. Ohne den Bogen des Herakles konnte Troja nicht erobert werden, und dieser war im Besitz des Philoktet, den die Griechen einst bei der Fahrt nach Troja des unerträglichen Geruches einer Wunde wegen auf der Insel Lemnos im bittersten Elend zurückgelassen hatten. Odysseus und Neoptolemos werden abgesandt, um den Bogen zu holen. Da Philoktet im Besitz der furchtbaren Waffe ein gefährlicher Gegner ist, müssen sie zur List ihre Zuflucht nehmen, und, von Odysseus instruiert, der seine sittlichen Bedenken durch den Hinweis auf die allgemeine Wohlfahrt beschwichtigt, bringt Neoptolemos durch lügnerische Versprechungen und Angaben, die ihm das Vertrauen des Philoktet erwerben, den Bogen tatsächlich in seinen Besitz. Dann aber, als er den Jammer und die Wut des betrogenen Mannes sieht, schlägt ihm das Gewissen, und trotz der Warnungen und Drohungen des Odysseus gibt er den Bogen dem Philoktetes zurück. Was sagen nun die Vertreter des Wohlfahrtsprinzips dazu? Wann hat Neoptolemos moralisch recht gehandelt, als er den Bogen erschwindelte oder als er ihn zurückgab? Der Betrug war ohne Zweifel für das griechische Heer und Volk und für den Sieg der gerechten Sache, d. i. für das Allgemeinwohl, sehr förderlich, denn ohne den Bogen konnte Troja, welches das heilige Gastrecht geschändet hatte, nicht erobert werden. Auch sollte ja die Täuschung dem Philoktetes selbst zum Guten ausschlagen, denn er sollte ins griechische Lager mitgenommen und dort durch die Söhne des Asklepios von seinen Leiden befreit werden. Unangenehme Zwischenfälle hätte das Verfahren im griechischen Heere, auch wenn die Einzelheiten bekannt geworden wären, schwerlich erregt, denn wo das eigene Interesse in Betracht kommt, setzen sich die Menschen über kleine Bedenken gern hinweg. Vom Standpunkt des Wohlfahrtsprinzips spricht also alles für die sittliche Berechtigung des Betruges, und die nachfolgende Reue des Neoptolemos müsste als Schwäche, ja als sittliche Verirrung verurteilt werden, denn dass schliesslich trotz der Rückgabe des Bogens doch noch alles gut geht, ist nur dem liebenswürdigen, aber durchaus nicht vorauszusehenden Eingreifen des in einer Wolke erscheinenden Herakles zu verdanken.

breitet worden wäre, so würde die soeben aufgestellte Gegenrechnung wegfallen und als Frucht des Konkubinats eine bedeutsame Förderung des Gemeinwohles übrig bleiben. In diesem Falle würde doch vom Standpunkt der Wohlfahrtstheorie die Preisgebung der weiblichen Ehre nicht allein als gerechtfertigt, sondern als rühmenswerte moralische Tat anzuerkennen sein. Die Vertreter der Wohlfahrtstheorie werden allerdings nicht geneigt sein, dies zu tun, und wenn einer von ihnen es täte, so würde er sicher nicht als Vertreter der herrschenden sittlichen Anschauungen gelten können, denn besonders das weibliche Geschlecht würde solcher Auffassung energisch widersprechen. Es würde ihm mit den heutigen Frauen gehen wie dem Pater Domingo mit der Prinzessin Eboli, welche ihren Hohn ausgiesst über seine Darlegung,

„Dass Fälle möglich wären, wo die Kirche
Sogar die Körper ihrer jungen Töchter
Für höhre Zwecke zu gebrauchen wüsste."

Auch dem Wohlfahrtstheoretiker würde es wie dem Domingo aus weiblichem Munde entgegentönen:

„Dergleichen fromme Gründe,
Ehrwürdger Herr, sind mir zu hoch."
(Don Carlos II, 11.)

Wir haben hier wieder einen Fall, in dem die Unfähigkeit der Wohlfahrtstheorie zur Erklärung der wirklichen sittlichen Anschauungen krass zu Tage tritt. Dies wird noch klarer, wenn man der um die allgemeine Wohlfahrt bemühten Maitresse ein junges Weib gegenüberstellt, welches von einem mächtigen Naturtrieb überwältigt sich einem heiss geliebten Manne ausserehelich preisgibt. Diese macht sich um das Gesamtwohl gewiss nicht verdient, sondern schädigt es, wie die Dinge nun einmal liegen, immer in grösserem oder geringerem Grade, von dem eigenen Schaden ganz abgesehen. Trotzdem bin ich im Zweifel, ob nicht das Urteil über sie milder lautet als über die der für einen so idealen Zweck tätigen Maitresse. Das Gemeinwohl hat eben mit der Beurteilung der Sache nichts zu tun, wohl aber die Liebe. Bei diesem Verhältnis ist zum mindesten Wahrheit und Natur, jenes beruht, soweit die Maitresse in Betracht kommt, auf Lüge und Heuchelei.

Dann noch ein Beispiel aus dem klassischen Altertum, und zwar aus Sophokles' Philoktet. Ohne den Bogen des Herakles konnte Troja nicht erobert werden, und dieser war im Besitz des Philoktet, den die Griechen einst bei der Fahrt nach Troja des unerträglichen Geruches einer Wunde wegen auf der Insel Lemnos im bittersten Elend zurückgelassen hatten. Odysseus und Neoptolemos werden abgesandt, um den Bogen zu holen. Da Philoktet im Besitz der furchtbaren Waffe ein gefährlicher Gegner ist, müssen sie zur List ihre Zuflucht nehmen, und, von Odysseus instruiert, der seine sittlichen Bedenken durch den Hinweis auf die allgemeine Wohlfahrt beschwichtigt, bringt Neoptolemos durch lügnerische Versprechungen und Angaben, die ihm das Vertrauen des Philoktet erwerben, den Bogen tatsächlich in seinen Besitz. Dann aber, als er den Jammer und die Wut des betrogenen Mannes sieht, schlägt ihm das Gewissen, und trotz der Warnungen und Drohungen des Odysseus gibt er den Bogen dem Philoktetes zurück. Was sagen nun die Vertreter des Wohlfahrtsprinzips dazu? Wann hat Neoptolemos moralisch recht gehandelt, als er den Bogen erschwindelte oder als er ihn zurückgab? Der Betrug war ohne Zweifel für das griechische Heer und Volk und für den Sieg der gerechten Sache, d. i. für das Allgemeinwohl, sehr förderlich, denn ohne den Bogen konnte Troja, welches das heilige Gastrecht geschändet hatte, nicht erobert werden. Auch sollte ja die Täuschung dem Philoktetes selbst zum Guten ausschlagen, denn er sollte ins griechische Lager mitgenommen und dort durch die Söhne des Asklepios von seinen Leiden befreit werden. Unangenehme Zwischenfälle hätte das Verfahren im griechischen Heere, auch wenn die Einzelheiten bekannt geworden wären, schwerlich erregt, denn wo das eigene Interesse in Betracht kommt, setzen sich die Menschen über kleine Bedenken gern hinweg. Vom Standpunkt des Wohlfahrtsprinzips spricht also alles für die sittliche Berechtigung des Betruges, und die nachfolgende Reue des Neoptolemos müsste als Schwäche, ja als sittliche Verirrung verurteilt werden, denn dass schliesslich trotz der Rückgabe des Bogens doch noch alles gut geht, ist nur dem liebenswürdigen, aber durchaus nicht vorauszusehenden Eingreifen des in einer Wolke erscheinenden Herakles zu verdanken.

Ich weiss nicht, ob nicht ein oder der andere Vertreter des Wohlfahrtsprinzips um der Konsequenz willen den Betrug billigt, aber dann darf er sich jedenfalls nicht schmeicheln, ein guter Interpret der geltenden sittlichen Anschauungen zu sein. Auch der Dichter selbst hat nicht so geurteilt, und wenn er diese Verherrlichung der Geradheit und Wahrhaftigkeit, die den Kern des Dramas bildet, den Athenern auf der Bühne vorführte, so darf man annehmen, dass er gewiss war, in ihren Herzen ein Echo zu finden. Der Wechsel der sittlichen Anschauungen ist nicht so gross, wie manche übereifrige Verfechter der hier bekämpften Theorie uns glauben machen möchten.

Diese Beispiele werden genügen, um zu zeigen, dass die Wohlfahrtstheorie keineswegs imstande ist, die tatsächlichen sittlichen Anschauungen zu erklären, dass sie im Gegenteil manchen sittlichen Fragen völlig hülflos gegenübersteht, ohne sie „deduzieren“ oder „konstruieren“ zu können. Wir wollen aber noch eine andere Probe auf ihre Richtigkeit machen. Angenommen, es wäre möglich, die Menschen von ihren jetzigen sittlichen Anschauungen mit einem Schlage zu befreien und sie durch Erziehung oder sonstige Mittel dahin zu bringen, dass allein die Rücksicht auf das Allgemeinwohl der Leitstern ihres Handelns würde. Was würde die Folge sein? In den unteren Regionen, und zwar gerade bei den energischsten und tüchtigsten Individuen, Schwärmerei und Fanatismus! Alle Fanatiker gehen von ihrer subjektiven Vorstellung vom Allgemeinwohl aus und bestimmen danach, was recht und gut ist. Thomas Münzer, Robespierre und Saint-Just, Sand, die Anarchisten und Nihilisten, sie alle handeln nach dem Prinzip des Allgemeinwohls. Und auf Seiten der Regierenden würde die Folge sein eine rücksichtslose Anwendung aller Massregeln, welche man vom Standpunkt der Staatsraison für nützlich halten würde, Unterdrückung der freien Meinungsäusserung, unbequemer Parteien und dergleichen mehr.

Auch im tagtäglichen Leben würde alles aus dem Geleise geraten. Wenn ein Wüstling oder ein Wucherer seine wohlgespickte Börse verliert, so ist nach unseren heutigen Anschauungen der Finder, mag er so bedürftig sein wie er wolle, keineswegs berechtigt, sie zu behalten. Wenn aber die allgemeine Wohlfahrt der Leitstern des Handelns wäre, so würde der

Finder, wenn er z. B. ein bedürftiger Familienvater wäre, es für seine Pflicht halten, die Börse einzustecken, denn die Rückgabe des Fundes würde dem Wüstling die Möglichkeit gewähren, noch mehr Mädchen zu verführen, bez. dem Wucherer, noch mehr Leute unglücklich zu machen, während, wenn der Finder das Geld behält, er seinen Kindern eine gute Erziehung sichern und damit auch der Gesamtheit einen Dienst leisten kann. Desgleichen würde es, um mich an ein von Kant (Kritik der prakt. Vernunft § 4) gebrauchtes Beispiel anzulehnen, uns als Pflicht erscheinen, ein in unseren Händen befindliches Depositum, dessen Eigentümer gestorben ist, ohne eine Handschrift darüber zu hinterlassen, für uns zu behalten, wenn vorauszusehen wäre, dass die Erben des Eigentümers wegen ihrer Sittenlosigkeit oder ihres Geizes einen dem Gemeinwohl schädlichen Gebrauch davon machen würden. Und der heilige Crispin, der dem reichen Lederhändler das Leder stahl, um den Armen Schuhe daraus zu machen, würde geradezu als sittlicher Heros gepriesen werden.

Diese Schwierigkeit ist den Vertretern der Wohlfahrtstheorie auch keineswegs verborgen geblieben. Daraus erklärt sich das schon oben erwähnte Bestreben, in praxi zu festen, objektiven Normen zu gelangen, um der subjektiven Willkür mit all ihren gefährlichen Konsequenzen vorzubeugen.[1]) Für ganz besondere Fälle und für aussergewöhnliche Persönlichkeiten werden dabei, wie aus den oben angeführten Stellen

---

[1]) Paulsen verblüfft den aufmerksamen Leser einmal durch eine Anwandlung von ethischem Formalismus, nämlich bei der Beurteilung der Handlungsweise des heiligen Crispin: „Objektiv betrachtet stellt sich nun die Handlung des Crispinus dar als Diebstahl, Wegnahme fremden Eigentums ohne Einwilligung des Eigentümers. Eine solche Handlungsart hat aber der Natur der Sache nach, ganz unabhängig von dem Motiv im einzelnen Fall, Wirkungen, welche für die menschliche Wohlfahrt höchst bedrohlich sind. Sie werden sichtbar, wenn man die Handlungsweise zur allgemeinen macht: handelte jedermann nach der Maxime: falls nach meiner Ansicht irgendwelche Güter grösseren Nutzen stiften können, wenn sie in einen anderen Besitz übergehen, als in welchem sie sich befinden, dann ist es mein Recht und meine Schuldigkeit, sie auch ohne Einwilligung des Eigentümers in den anderen Besitz überzuführen, was würde die Folge sein? Offenbar: Die vollständige Aufhebung der Eigentumsordnung." Vergl. Kant, Kritik der prakt. Vernunft, § 7: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."

ersichtlich ist, allerlei Ausnahmen vorbehalten, aber im allgemeinen soll der Durchschnittsmensch, selbst der wissenschaftliche Ethiker, sich den bestehenden sittlichen Anschauungen, der „Erbweisheit“ des Volkes, dem „Vorgefundenen, Bestehenden: Gesetz, Sitte, Institutionen“ unterordnen. Nur die Moralwissenschaft und daneben das sittliche Genie haben nach Adickes „die Pflicht“, umgestaltend in die herkömmlichen Anschauungen einzugreifen, und zwar die Moralwissenschaft „gestützt auf sichere, probehaltige und anwendbare Kriterien; das sittliche Genie in Taten und Charakter, in Worten und Eröffnung neuer Bahnen das Siegel seiner Sendung zeigend“. Selbstverständlich würde dann der einzelne die Pflicht haben, sich diesen von der „Moralwissenschaft“ neu aufgestellten, die allgemeine Wohlfahrt bedingenden Normen zu unterwerfen.[1])

Ich finde diesen Gedankengang zwar sehr begreiflich, aber auch sehr wenig folgerichtig. Die unentrinnbare Konsequenz der Wohlfahrtstheorie ist nun einmal, dass es allgemeine, feste Normen nicht geben kann; denn die Sittlichkeit und die einzelnen sittlichen Normen sind ja nach jener Thorie nur Mittel zum Zweck, nämlich zur Verwirklichung des Allgemeinwohls. Dieses ist das einzige an sich Gute. Es kommt also nur darauf an, diesen Zweck zu fördern, und wenn dies auf anderem Wege besser erreicht werden kann als auf dem der herkömmlichen Sittlichkeit, so muss dieser andere Weg betreten werden, und man darf das Individuum nicht an Regeln binden, weder solche mit, noch solche ohne Ausnahmen. Wie ungereimt ist es, die Menschen zu der Anschauung erziehen zu wollen: gut ist dein Handeln, wenn es die allgemeine

[1]) Von der Moralwissenschaft erwarten überhaupt auch andere Vertreter der Wohlfahrtstheorie grosse Dinge, so z. B. Ihering, Der Zweck im Recht, II, 132.33: „Löst die Ethik diese Aufgabe, so wird sie aus einer blossen Wissenschaft eine Kunst, ein Zweig und zwar der wichtigste Zweig der sozialen Politik: nationale Pädagogik. Und das ist nach meiner Überzeugung die hohe Aufgabe der Ethik der Zukunft. Der Mensch, der das Tier und die Pflanze in seine Gewalt bekommen und dem spontanen Wachstum in der Natur die künstliche Zucht substituiert hat, wird auch an dem menschlichen Willen seine Kunst und die Macht seines Geistes in immer höherem Masse bewähren, er wird es lernen, durch Verwendung aller der Mittel, welche die Theorie der gesellschaftlichen Bildung desselben ihm an die Hand gibt, die gesellschaftliche Erziehung des Willens zum Sittlichen in einer Weise zu vervollkommnen, von der eine Zeit wie die heutige . . . sich keine Vorstellung macht.“

Wohlfahrt fördert, und dann andererseits zu verlangen: du darfst aber nicht selbst entscheiden, was dem Allgemeinwohl förderlich ist, sondern hast dich den bestehenden moralischen Anschauungen, resp. den von der Moralwissenschaft neu aufzustellenden Regeln zu fügen, auch dann, wenn durch ein ihnen entsprechendes Handeln im Einzelfalle das Gesamtwohl nach deiner Meinung nicht gefördert, sondern beeinträchtigt wird. Kein irgendwie selbständiger Mensch, der dem Wohlfahrtsprinzip huldigte, würde sich das Recht rauben lassen, nach eigenem Ermessen zu handeln, und wenn es möglich wäre, ihn dazu zu veranlassen, so würde das eine Gewissenstyrannei sein, schlimmer als sie jemals in der katholischen Kirche geherrscht hat. Denn hier unterwirft sich der Gläubige doch immerhin nur dem Willen des allweisen und allgütigen Gottes, welcher durch den Mund seiner vermeintlichen Vertreter ihm geoffenbart wird, während die Unterwerfung unter die Vorschriften der Moralwissenschaft, also unter die Meinung anderer Menschen, ein nicht allein schweres, sondern geradezu unwürdiges Joch auf sich nehmen hiesse. Nebenbei bemerkt ist es auch eine Übertreibung, wenn man, um die Unterwerfung unter feste Normen vom Standpunkt der Wohlfahrtstheorie plausibler zu machen, es als ein besonders schwieriges, ja unlösbares Rechenexempel hinstellt, ob eine einzelne, von der Regel abweichende Handlung dem Allgemeinwohl wirklich förderlich sein werde oder nicht, ob z. B. „die Tötung eines Volksverderbers, eines Aufrührers, eines Tyrannen durch einen Privatmann für das Wohl der Menschheit oder auch nur für die dauernde Wohlfahrt dieses einen Volkes nur günstige oder doch überwiegend günstige Wirkungen haben werde“ (Paulsen, Ethik, I, 223). Dass die heimliche Beseitigung der Maria Stuart, wenn sie recht geschickt und ohne Aufsehen gemacht wurde, für die Wohlfahrt Englands überwiegend günstige Folgen haben werde, konnte Paulet mit fast absoluter Gewissheit voraussehen. Und wenn ein Arzt einen Schwerkranken behandelt, welcher seine Familie unglücklich macht und auch für weitere Kreise ein anerkannter Schadenstifter ist, so kann er ebenfalls sicher vorauswissen, dass er der allgemeinen Wohlfahrt einen Dienst leistet, wenn er ihn, etwa durch eine starke Dosis Morphium, in ganz unauffälliger Weise aus der Welt schafft.

Die Wohlfahrtstheorie ist also nicht bloss unfähig, die sittlichen Anschauungen zu erklären, sondern sie ist auch praktisch ganz unbrauchbar und völlig ungeeignet, als Prinzip des Handelns ins Bewusstsein der Menschen eingeführt zu werden. Oder ist sie für die Masse und für den Volksunterricht gar nicht bestimmt, sondern nur für die Adepten? Soll es eine esoterische Moral für Staatsmänner und Moralphilosophen und eine exoterische für den gewöhnlichen Staatsbürger geben? Das würde sich doch wohl auch kaum durchführen lassen; und wie sollte es gemacht werden, wenn die Fortschritte der Moralwissenschaft die Verkündigung neuer moralischer Gesetze notwendig machten?

Alles, was hier gegen die Wohlfahrtstheorie gesagt ist, gilt ebenso von jedem anderen teleologischen Moralprinzip, d. i. von jeder Theorie, welche bei der Bestimmung der Begriffe gut und böse von einem zu verwirklichenden Endzweck ausgeht und den moralischen Wert der Handlungen bez. Willensrichtungen danach bemessen will, ob sie jenen Endzweck zu fördern geeignet sind oder nicht. Ob man den Endzweck recht konkret-utilitaristisch sich ausmalt oder möglichst unbestimmt-idealistisch, ob man ihn evolutionistisch fasst oder nicht, ob man von Lust oder Glückseligkeit oder Vollkommenheit spricht, ob man als Objekt des sittlichen Handelns das eigene Ich, eine geringere oder grössere Zahl anderer Menschen oder die ganze Menschheit ansieht, ist ganz gleichgültig. Denn die Tatsache ist nicht aus der Welt zu schaffen, dass zur Erreichung aller dieser Zwecke Mittel für tauglich gehalten werden und auch wirklich tauglich sein können, welche mit den moralischen Anschauungen in unvereinbaren Widerspruch stehen. Eine ethische Theorie aber, welche zu Konsequenzen führt, die mit den tatsächlichen sittlichen Anschauungen, um deren Erklärung es sich handelt, unvereinbar sind, ist damit als unhaltbar erwiesen.

## III. Unfähigkeit der Wohlfahrtstheorie zur Erklärung des Pflichtbewusstseins.

Wir haben bisher bloss Rücksicht darauf genommen, dass das, was als gut und böse, als sittlich recht und unrecht gilt, auch das, was von den Vertretern der Wohlfahrtstheorie

selbst dafür gehalten wird, aus ihr durchaus nicht abgeleitet werden kann, sondern dass sie, wenn sie wirklich für das sittliche Denken massgebend wäre, zu ganz anderen Forderungen führen würde als diejenigen sind, welche wir sittlich nennen. Die Wohlfahrtstheorie scheitert mit einem Wort an der zweiten der drei elementaren Aufgaben, welche nach den Ausführungen der Einleitung die wissenschaftliche Ethik zu lösen hat. Sie ist aber ebensowenig imstande die erste dort gestellte Aufgabe zu lösen, nämlich das Pflichtbewusstsein zu erklären.

Die in der Einleitung näher geschilderte Tatsache des Pflichtbewusstseins, d. i. die Tatsache, dass die sittlichen Forderungen im Bewusstsein des Menschen als kategorische Imperative[1]) dastehen, wird von den Vertretern der Wohlfahrtstheorie selbstverständlich nicht geleugnet, da sie zu klar am Tage liegt.[2]) Das Pflichtbewusstsein wird freilich von ihnen seiner objektiven Bedeutung beraubt durch die aus ihrer Auffassung mit Notwendigkeit entspringende Folgerung, dass die sittlichen Pflichten in Wirklichkeit nur Mittel zum Zweck, nämlich der allgemeinen Wohlfahrt, also in Wirklichkeit nur hypothetische Imperative seien.[3]) Damit ist aber die Frage

---

[1]) Ich erinnere daran, dass die Bezeichnung „kategorisch" durchaus nicht ausdrückt, dass eine Forderung bei allen Völkern und in allen Zeiten gegolten habe und gelte, auch nicht einmal, dass sie im Bewusstsein desselben Menschen immer bestehen bleiben müsse, sondern nur, dass sie, wo sie besteht und solange sie besteht, eine bedingungslose ist. Was wir als „Pflicht" empfinden, das braucht gar von anderen nicht als Pflicht empfunden zu werden, und es kann vielleicht auch für uns eine Zeit kommen, wo wir es nicht mehr als Pflicht empfinden. Aber solange wir es als solche empfinden, steht es in unserem Bewusstsein da als etwas, was ohne Rücksicht auf die Folgen geschehen muss, die etwa dabei für uns herauskommen. Die Ausdrücke „Pflicht" oder „kategorischer Imperativ" bezeichnen eine Qualität der Forderungen, nicht aber den Geltungsbereich oder die Geltungsdauer derselben.

[2]) „Endlich ist nicht minder unzweifelhaft, dass die Sittengesetze im Bewusstsein als «kategorische Imperative» auftreten; sie erscheinen nicht als Ratschläge, die individuelle oder die allgemeine Glückseligkeit zu fördern, sondern als unbedingt gültige, grundlose Gebote und Verbote. — Insoweit spricht also die intuitive Moralphilosophie unzweifelhafte Tatsachen aus" (Paulsen, System der Ethik I, 335). Nebenbei bemerkt ist der Ausdruck „intuitiv" in Anwendung auf die Kantische Ethik durchaus unzutreffend, da nach Kant alle Vorstellungen a priori, also auch die moralischen, nicht angeboren, sondern erworben sind.

[3]) Vergl. die im Anfang des Kapitels angeführten Zitate.

nicht beantwortet, wie es kommt, dass die sittlichen Forderungen im Bewusstsein der Menschen als kategorische Imperative auftreten, als Forderungen, denen nicht aus irgendwelchen Rücksichten, sondern an sich Folge geleistet werden muss. Soweit sich die Wohlfahrtstheorie und andere von den Wirkungen des Handelns ausgehende ethische Theorien mit dieser unbequemen Tatsache überhaupt befassen, hört man immer dieselbe Antwort: es ist der Einfluss des Milieus, der Umgebung, in welcher der Mensch aufwächst und lebt, also der Einfluss der Erziehung, der Sitte, des Rechts etc., welcher den sittlichen Forderungen im Bewusstsein des Individuums den kategorischen Charakter verleiht. So sagt z. B. Paulsen, nachdem er das Wesen der Sitte geschildert hat: „Von hier aus ist nun die Tatsache erklärlich, dass die Pflicht nicht als im Willen des Individuums begründet, sondern als ausser ihm seiend und ihm gegenüber mit absoluter Autorität ausgestattet sich darstellt. Der ursprüngliche Inhalt der Pflicht ist eben nichts anderes als die Sitte. Auf höherer Entwickelungsstufe verändert sich das Verhältnis von Pflicht und Sitte, die Pflicht gewinnt immer mehr einen persönlichen und individuellen Charakter; ich komme hierauf zurück. Aber ursprünglich gebietet die Pflicht eben dies: der Sitte gemäss zu leben . . . Und nun können wir also sagen: Die Pflicht ist bekleidet mit der Autorität der Sitte. In der Sitte aber ist wirksam die Autorität der Eltern und Erzieher, der Vorfahren, des Volkes selbst. Und zu diesen höchsten menschlichen Autoritäten kommt endlich regelmässig noch eine höhere und letzte: Die Autorität der Götter. Die Götter, nach dem Bilde der Menschen gemacht, nehmen den Willen des Volkes, das sie schafft, in sich auf, sie werden bei einer höheren Entwickelung der Religion überall Schützer der Sitte und des Rechts. Diese dreifache Autorität, der Eltern, des Volkes, der Götter, wird in dem Gefühl des Sollens anerkannt: es ist ein Gefühl der Gebundenheit des Eigenwillens durch einen höheren Willen, welcher den Neigungen Grenzen setzt. Allerdings, dieser höhere Wille ist nicht bloss übermächtig, wie einer, der durch Zwang oder Furcht herrscht, sondern er wird innerlich von dem eigenen Willen anerkannt als einer, der absolut Recht hat zu gebieten, und dem unter allen Umständen gehorcht

werden sollte, auch da, wo ihm keine Zwangsgewalt zu Gebote steht“ (System der Ethik, I, 325, vergl. 341/42).

Besonders eingehend hat vom Standpunkt der Wohlfahrtstheorie P. Rée in seiner „Entstehung des Gewissens“ sich mit dem Problem der Pflicht beschäftigt. Er kommt zu dem Resultat, dass das Bewusstsein des an sich Verwerflichen, welches mit der Vorstellung gewisser Handlungen verbunden ist, ebenso wie das Bewusstsein des an sich Löblichen, welches sich an andere heftet, auf Angewöhnung, auf „Denkgewohnheiten“ zurückzuführen sei. Er ist auch derjenige, welcher, völlig konsequent, wie ich nachher zeigen werde, dem Begriff der Pflicht jede objektive Bedeutung abspricht: „Sind solche Qualitäten“ (neidisch, grausam etc.) „böse? Jedenfalls erscheinen sie unserem Bewusstsein so, nämlich als an sich tadelnswert, als kategorisch verboten, als strafwürdig . . . Wenn nun hinter diesem Bewusstsein — wie man seines geheimnisvollen, unheimlichen Aussehens wegen vermutet hat — Gott steckte oder das Ding an sich, die Alleinheit, dann hätten wir Grund, es zu respektieren; dann wären Mord und Grausamkeit böse, nicht bloss schädlich. Aber das tadelnde Urteil ist ja eine Denkgewohnheit, deren Urheber Menschen sind. Gesetzgeber, Religionsstifter haben solche Beschaffenheiten und Handlungen einst ihrer Schädlichkeit wegen gebrandmarkt, die Etikette tadelnswert ihnen angeheftet. Wenn man dies weiss, wenn man einsieht, dass uns der Mord bloss darum «an sich» tadelnswert erscheint, weil wir den Grund nicht erfahren, weshalb er ursprünglich getadelt worden ist, . . . dann werden wir das Urteil, er sei an sich tadelnswert, strafwürdig, obgleich es unwillkürlich sich aufdrängt, streichen. Das Gewissen bleibt, gleich dem Helden in der Fabel“ (gemeint ist wohl Lohengrin) „nur so lange bei uns, als wir nicht fragen, woher es stammt; es verlässt uns, wenn wir diese Frage stellen. Grausamkeit und Mord sind nicht böse, sondern bloss schädlich“ (a. a. O. 229/30).[1])

---

[1]) Laas, Idealismus und Positivismus, II, 236, zieht ausser dem Einfluss des Milieus auch die Erblichkeit mit heran, indem er das Gewissen als „Resultante aller gesellschaftlichen und erblichen Einwirkungen“ bezeichnet Das würde zu der Vorstellung erblicher Überzeugungen führen, der man kaum beistimmen wird. Auch theologischen Ethikern sind übrigens

Kann die Einwirkung der Umgebung auf das Individuum das zu stande bringen, was jene Ethiker ihr zuschreiben? Kann er das Bewusstsein zu stande bringen, das Eine unbedingt tun, das Andere unbedingt unterlassen zu müssen? Gewiss hat die Einwirkung des Milieus auch auf dem sittlichen Gebiet einen gewaltigen Einfluss. Zunächst schon durch die Macht der Gewöhnung. Die Umgebung kann den Menschen durch bewusste und unbewusste Einwirkung an Ordnung, Fleiss, Sparsamkeit, Disziplin und manche andere Tugenden bis zu einem geringeren oder höheren Grade gewöhnen. Manche Regeln des Verhaltens können dem Menschen auf diese Weise, wie man wohl zu sagen pflegt, in Fleisch und Blut übergehen. Aber ein Verhalten, an welches wir gewöhnt sind, ja, welches uns in Blut und Fleisch übergegangen ist, wird darum noch nicht als Pflicht empfunden, noch nicht als etwas angesehen, was geschehen muss ohne Rücksicht auf die Folgen, welche es für uns haben wird. Sonst müssten ja auch die Untugenden, welche durch den Einfluss des Milieus oft auch in reichem Masse in uns grossgezogen werden, ebenfalls als Pflicht empfunden werden. Die Gewöhnung an bestimmte Arten des Verhaltens kommt also für unsere Frage nicht in Betracht.

Auch die Rücksicht auf die zu erwartende Reaktion unserer Umgebung auf unser Handeln, die Furcht vor Strafe, Schande, Tadel, Missbilligung auf der einen, die Hoffnung auf Belohnung, Anerkennung, Lob, Ehre auf der anderen Seite, hat ohne Zweifel, auch auf dem sittlichen Gebiet, grossen Einfluss auf den einzelnen. Ja, man kann geradezu sagen, sie ist eine der stärksten Triebfedern der Pflichterfüllung. Aber diese sehr folgenreiche Scheu, sich mit den geltenden moralischen Anschauungen in Widerspruch zu setzen, ist von dem Bewusstsein, dass etwas Pflicht sei, spezifisch durchaus verschieden.

---

manchmal ganz übertriebene Vorstellungen von dem Einfluss der Umgebung auf die Gewissensbildung nicht fremd. So meint z. B. O. Ritschl in seiner Schrift „Wissenschaftliche Ethik und moralische Gesetzgebung, S. 28|29: „Hier kann man nur den Einfluss der Erziehung im weitesten Sinne des Worts als die Ursache aller Sittlichkeit, der Pflichterfüllung, des Pflichtbewusstseins, der Gewissensbildung und des Tugenderwerbes bestimmen." Eine ähnliche Anschauung ist schon früher von A. Ritschl und von Kaftan vertreten worden. Bei letzterem tritt auch der Zusammenhang seiner Auffassung mit der Wohlfahrtstheorie klar hervor. Vergl. „Die Wahrheit der christlichen Religion", S. 526.

Ruhten die moralischen Gebote auf nichts anderem als der Rücksicht auf das Urteil oder Verhalten der Umgebung, oder auf der Rücksicht auf göttliche Strafe, bez. Belohnung, so würden sie im Bewusstsein der Menschen nur hypothetische Imperative sein, während sie tatsächlich als an sich gültig und verpflichtend, als kategorisch empfunden werden, und es sich gerade darum handelt, dies zu erklären. Wie wenig die instinktive oder bewusste Scheu vor der Umgebung mit dem eigentümlichen kategorischen Charakter der sitttlichen Gebote zu tun hat, zeigt sich auch in der bekannten Tatsache, dass sie ebenfalls auf Gebieten vorhanden ist, welche mit der Sittlichkeit nichts zu tun haben. Selbst mit den in unseren Gesellschaftskreisen herrschenden Unsitten und Vorurteilen scheuen wir uns nämlich in Widerspruch zu geraten, auch wenn wir nicht den mindesten innerlichen Respekt vor ihnen empfinden, ja uns innerlich vielleicht dagegen aufbäumen; wir fügen uns eben, um uns keine Unannehmlichkeiten und Verdriesslichkeiten zuzuziehen. Diese Art Anforderungen werden ganz unleugbar als hypothetische Imperativa empfunden, und so würde es mit den sittlichen Geboten ebenfalls sein, wenn sie nicht auf festerem Boden ständen als auf dem Willen anderer Menschen oder auch dem Willen höherer Mächte.[1])

Nun kommt aber noch ein anderer Einfluss der Umgebung in Betracht, welcher von Paul Rée in den Vordergrund gestellt wird und wohl auch den anderen Ethikern derselben Richtung als die Hauptsache vorschwebt. Dass wir gewisse Verhaltungsweisen als an sich löblich, andere als an sich verwerflich ansehen, beruht, wie Rée meint, auf Denkgewohnheit. Wir hören es von Jugend auf nicht anders, als dass Wohltätigkeit, Wahrhaftigkeit etc. gut, Lüge, Diebstahl, Mord etc. schlecht seien, ja mit diesen Worten schon ist der moralische Beigeschmack, die lobende bez. tadelnde Nebenbedeutung von vornherein unzertrennlich verbunden, und so wird der einzelne allmählich völlig an diese Auffassung gewöhnt.

---

[1]) Denn solange es sich bei den höheren Mächten bloss um ihre Macht handelt, sind sie von den irdischen Mächten wohl dem Grade, aber nicht der Art nach verschieden. Wenn der Mensch nur aus Scheu vor ihnen, ihrer Macht wegen, ihre vermeintlichen Gebote anerkännte, so würden diese eben hypothetische Imperative sein, ebenso wie alle anderen Forderungen, welche nur um irgend einer Rücksicht willen anerkannt werden.

In der Tat sind wir hier an den Kern des Problems gelangt. Die Auffassung, dass gewisse Handlungsweisen an sich gut und löblich, andere an sich schlecht und verwerflich sind, gehört nicht ins Gebiet des Verhaltens, auch nicht in das der Motive und Triebfedern des Verhaltens, sondern ins Gebiet der Urteile oder, wenn man lieber will, der Überzeugungen. Und es handelt sich also im Grunde um die Frage, ob die moralischen Überzeugungen, die Überzeugungen von der schlechthinnigen, um diesen Schleiermacher'schen Ausdruck zu gebrauchen, Löblichkeit der einen, und der schlechthinnigen Verwerflichkeit der anderen Verhaltungsweisen und, was damit zusammenfällt, der Begriff des schlechthin Guten und schlechthin Bösen überhaupt durch Übertragung von der Umgebung auf den einzelnen zu stande kommen könne.

Dass nun eine Übertragung von Überzeugungen möglich ist, kann ja keinem Zweifel unterliegen. Wenn ein Kind zu Hause hört, dies oder jenes passe sich nicht, so eignet es sich dies Urteil unter normalen Umständen an. Auch auf theoretischem Gebiet, mag es sich nun um naturwissenschaftliche Dinge, um geographische oder geschichtliche Tatsachen und Auffassungen oder um irgend etwas anderes handeln, sind unsere Urteile und Überzeugungen zu einem sehr grossen, ja zum allergrössten Teil von anderen übernommen. Selbst der grosse Gelehrte und Forscher bleibt, auch auf seinem Spezialgebiet, bis zu einem gewissen Grade immer ein Kind seiner Zeit. Aber gerade der Vergleich mit dem theoretischen Gebiet zeigt auch die Unhaltbarkeit der Rée'schen Auffassung. Zunächst hat die Gewöhnung mit der Sache wenig oder nichts zu tun. Wir halten naturwissenschaftliche, geographische, geschichtliche Urteile und Anschauungen nicht deshalb für richtig, weil wir sie hundert oder tausend mal hören, sondern es kommt ganz darauf an, von wem wir sie hören. Nur Personen, zu deren Urteilsfähigkeit sowohl wie Wahrhaftigkeit wir Zutrauen haben, können in theoretischen Dingen Autoritäten[1]) für uns werden und ihre Anschauungen auf uns übertragen. Es ist, wenn diese Voraussetzungen zutreffen, auch garnicht nötig, dass sie ihre Aussagen immer wiederholen; die Wiederholung hat nur eine mnemotechnische Bedeutung, mit der Überzeugung

[1]) Über den Begriff der Autorität wird im nächsten Kapitel ausführlich gehandelt werden.

hat sie nichts zu tun. Allerdings spielt auch die Zahl der Personen, von denen wir etwas hören, eine gewisse Rolle, aber nur insoweit, als wir, je allgemeiner eine Überzeugung ist, desto weniger Grund haben, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln, denn die Übereinstimmung des Urteils ist eine gewisse Garantie für die Richtigkeit desselben. Aber von der Oftmaligkeit des Hörens hängt die Kraft der Überzeugung nicht im mindesten ab. Dann aber — und darauf kommt es hier vor allem an — kann uns von unserer Umgebung auch nicht jede beliebige theoretische Überzeugung eingeimpft werden. Wir glauben nicht jeden Unsinn, auch wenn wir ihn noch so oft und von noch so vielen hören. Sobald wir Widersprüche in den theoretischen Anschauungen anderer bemerken oder sobald dieselben mit unseren eigenen Beobachtungen und Erfahrungen in Konflikt kommen, ist sofort der Zweifel da. Wir tragen, um es kurz zu sagen, auf dem theoretischen Gebiet den Massstab für das Wahre und Falsche in uns selbst. Dass wir vieles auf Autorität hin annehmen, ist nur ein Notbehelf, bei welchem ausserdem die Überzeugung von der Zuverlässigkeit der Autoritätspersonen unerlässliche Voraussetzung ist.

Genau so ist es auf dem moralischen Gebiet. Die Gewöhnung, das sich immer wiederholende Hören, ist auch hier nicht das Entscheidende; im Gegenteil, das viele Moralpredigen schadet oft mehr als es nützt. Auch hier kommt es lediglich darauf an, ob der, von dem wir etwas hören, Autoritätsperson für uns ist, *wirkliche* Autoritätsperson, zu deren Einsicht und Wahrhaftigkeit wir Zutrauen haben. Das sittliche Urteil des Vaters, der Mutter oder eines verehrten Lehrers hat, auch wenn es bloss einmal gehört wird, oft mehr überzeugende Kraft als das der ganzen sonstigen Umgebung. Die Zahl der Personen, von denen wir dieselben sittlichen Urteile hören, spielt hier keine andere Rolle als auf dem theoretischen Gebiet. Und auch hier stehen wir dem, was wir von anderen übernehmen, keineswegs kritiklos gegenüber. Auch hier glauben wir nicht jeden Unsinn, wenn er nur von möglichst vielen und möglichst oft uns vorgesetzt wird. Rée meint freilich: „Solche Urteile des Lobes oder des Tadels können sich *mit jeder beliebigen Handlung* verbinden“ (Entstehung des Gewissens, S. 212). Aber das ist doch eine blosse Behauptung. Man versuche es einmal, einem Kinde die Überzeugung anzuge-

wöhnen, dass die Treue an sich verabscheuenswert, der Verrat der nächsten Freunde löblich sei. Man wird dann bald bemerken, dass auch beim Kinde Spontaneität des sittlichen Urteils vorhanden ist. Umgekehrt leuchtet es dem Kinde ohne weiteres ein, dass die Treue löblich sei, auch wenn es noch niemals etwas von Treue gehört hätte. Man braucht nur mit Knaben Uhlands „Ernst von Schwaben" zu lesen, um sofort zu bemerken, wie kongenial ihnen des Dichters sittliche Auffassung ist. Übrigens erlebt ja jeder, wenn er auch durchaus keine besonders selbständige Natur ist, an sich selbst, dass er die in seiner Umgebung herrschenden oder in Sitte und Recht sich ausprägenden sittlichen Anschauungen keineswegs passiv in sich aufnimmt, sondern dass er Kritik an ihnen übt, und dass es durchaus nicht auf die Gewöhnung ankommt, sondern vielmehr darauf, durch was für Personen jene Anschauungen an ihn herangebracht werden, und ob sie ihm einleuchten und ein innerlich zusammenhängendes Ganze bilden.

Dass auf unsere sittlichen Überzeugungen das Milieu, in dem wir aufwachsen und uns bewegen, Einfluss, und zwar grossen Einfluss hat, beweist also nicht weniger und nicht mehr als die entsprechenden Tatsachen auf dem theoretischen Gebiet. So wenig man hier den Umstand, dass manche Anschauungen und Vorstellungsweisen mit dem Bewusstsein, wahr, andere mit dem Bewusstsein, falsch zu sein, verbunden sind, oder sagen wir kurz, so wenig man die Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem auf blosse Angewöhnung resp. auf den Einfluss des Milieus zurückführen kann, ebensowenig auch die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen dem, was Pflicht, und dem, was pflichtwidrig ist. Auf beiden Gebieten werden wir durch den Begriff der Autorität selbst, wie im folgenden Kapitel im einzelnen dargelegt werden wird, auf einen inneren Massstab zurückgeführt, an dem auch der, welcher Autorität für uns sein will oder sein soll, zuerst gemessen wird. Auf beiden Gebieten entstehen Überzeugungen auch ganz spontan aus der eigenen geistigen Tätigkeit des Individuums heraus.

Am besten hat sich übrigens Rée selbst widerlegt. Er setzt in der oben schon angeführten Stelle den Fall, dass der glückliche Besitzer des Pflichtbewusstseins hinter den wahren Sachverhalt kommt, dass er einsieht, das Pflichtbewusstsein,

die Unterscheidung zwischen dem Ansichguten und dem Ansichbösen sei ihm bloss angewöhnt und anerzogen. Dann muss, wie er völlig richtig aus seinen Prämissen folgert, dieses Pflichtbewusstsein notwendig in die Brüche gehen: „Das Gewissen bleibt, gleich dem Helden in der Fabel, nur so lange bei uns, als wir nicht fragen, woher es stammt; es verlässt uns, wenn wir diese Frage stellen.“ So müsste es in der Tat sein, wenn das Pflichtbewusstsein nur auf Angewöhnung beruhte. Aber in Wirklichkeit ist es anders. Auch die Anhänger der Wohlfahrtstheorie, auch P. Rée selbst, halten nach wie vor Treue, Zuverlässigkeit etc. für an sich gut, Heuchelei, Verrat und dergl. für an sich böse. Sie lösen das strenge Pflichtbewusstsein, die Unterscheidung zwischen Ansichgutem und Ansichbösem, in der Theorie auf, wollen sie auf den Einfluss des Milieus zurückführen, und in Wirklichkeit ist das Bewusstsein der unbedingten Verpflichtung, das Eine zu tun, das Andere zu lassen, bei ihnen genau so rege wie bei anderen Leuten auch. Erst soll einmal einer dieser Ethiker kommen und bekennen, er persönlich halte sich unter gewissen Voraussetzungen, mögen diese sein, welche sie wollen, für berechtigt zum Meineid, zur Heuchelei, zum Verrat an seinen besten Freunden, er nehme daran nicht den mindesten Anstoss, dann erst lohnt es sich, ernsthaft mit ihm zu streiten.[1])

Die Wohlfahrtstheorie scheitert somit auch an der ersten der in der Einleitung bezeichneten elementaren Aufgaben der wissenschaftlichen Ethik, der Erklärung des Bewusstseins unbedingter Verpflichtung. Sie ist aber nicht allein ausser stande, die betreffenden Tatsachen des sittlichen Bewusstseins zu erklären, sondern auch das, was sie an die Stelle des von ihr der objektiven Bedeutung beraubten Pflichtbewusstseins setzt, ist völlig unzureichend und wäre praktisch durchaus unbrauchbar.

---

[1]) Ergötzlich ist es, wie P. Rée sich aus der Affaire zieht. Auf die Frage, wie er selbst sich eventuell zu dem bisher für unbedingt gut resp. unbedingt böse Gehaltenen stellen würde, geht er wohlweislich nicht ein, sondern sagt: „Übrigens ist unser Resultat nicht so verfänglich, wie es scheint. Denn einerseits kann man in die Empfindung übergegangene Urteilsgewohnheiten nur schwer sich abgewöhnen; andererseits ist das Gewissen ja doch nicht fruchtbar an Handlungen. Aus Egoismus und aus der Neigung des Wohlwollens gehen fast alle Handlungen hervor, welche anderen nützlich sind. Diese Motive werden fortfahren zu wirken. Es bleibt somit alles beim Alten“ (a. a. O. 231 N.).

Das einzige Ansichgute, wenn man diesen Ausdruck auf dem Boden jener Theorie überhaupt anwenden darf, ist für sie die allgemeine Wohlfahrt. Womit will sie nun die Menschen bewegen, diese zum Ziel ihres Strebens zu machen?

Man beruft sich darauf, dass die Wohlfahrt des einzelnen durch die Wohlfahrt der Gesamtheit bis zu einem hohen Grade bedingt sei. Paulsen z. B. führt dies in seiner Ethik (I, 360 ff.) in trefflicher Weise aus. Das ist gewiss durchaus richtig, und soweit der einzelne das einsieht und ein vernünftiger Mensch ist, der seine eigene Wohlfahrt unbeirrt im Auge hat, wird er auch die allgemeine Wohlfahrt, soweit beide zusammenfallen, zu fördern streben, wie z. B. der einsichtige und umsichtige Kaufmann die allgemeine Blüte von Handel und Wandel nicht allein herbei wünschen, sondern auch an seinem Teile, z. B. durch entsprechende Betätigung im politischen Leben, herbeizuführen bestrebt sein wird. Wie nun aber in den doch sehr häufigen Fällen, wo die Forderungen der allgemeinen Wohlfahrt und die der individuellen mit einander in Widerspruch stehen? Vom mathematischen Standpunkt betrachtet ist ja gewiss die allgemeine Wohlfahrt oder auch schon die Wohlfahrt vieler wertvoller als die Wohlfahrt eines einzelnen, und ein mit seinem eigenen Interesse Unbeteiligter würde, wenn er eins von beiden auf Kosten des anderen fördern müsste, sich höchst wahrscheinlich für das Gesamtwohl oder die Wohlfahrt vieler entscheiden. Aber wo das Individuum mit seinem eigenen Interesse ins Spiel kommt, da ist ihm die eigene Wohlfahrt durchaus nicht weniger wertvoll als die Wohlfahrt vieler oder aller anderen. Welches Interesse der Mensch an der Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt auf Kosten der eigenen haben sollte, ist völlig unerfindlich.

Auch die Berufung auf die sogenannten altruistischen Gefühle, auf Wohlwollen, Mitleid etc., hilft über diese Schwierigkeit nicht hinweg. Zunächst haben diese natürlichen Gefühle mit der allgemeinen Wohlfahrt nichts zu tun, da sie in der Regel nur einzelnen oder doch nur einer beschränkten, direkt in den Gesichtskreis des Individuums tretenden Zahl von Personen gegenüber wirksam werden und ausserdem, wie schon in der Einleitung bemerkt wurde, auch Handlungen hervorrufen können, welche durchaus nicht im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt liegen. Aber nehmen wir einmal das Nichtwirkliche

als wirklich an, nehmen wir an, es existiere in allen Menschen ein direkt und unterschiedslos auf die ganze Menschheit bezügliches, natürliches Gefühl des Wohlwollens, welches mit den Bedingungen der allgemeinen Wohlfahrt ohne weiteres in Einklang stände, so würde doch dieses Gefühl in praxi häufig in Konflikt kommen mit den nicht bloss angenommenen, sondern jedem wohlbekannten „egoistischen" Gefühlen, dem Selbsterhaltungstrieb etc. Und in diesem Falle sind wir wieder so klug wie vorher oder vielmehr nicht einmal so klug. Vielleicht erwiese sich in solchem Konfliktsfalle der altruistische Trieb als stärker, vielleicht auch der egoistische. Das eine würde dem Individuum nicht zum Vorwurf, das andere nicht zur Ehre gereichen, da es sich hier um einen blossen Naturvorgang handeln würde. Oder wenn man eine gewisse Freiheit der Entscheidung annehmen, wenn man die Möglichkeit statuieren wollte, dass der Mensch sowohl dem einen als dem anderen Triebe folgen könne, dann würde man wieder vor dem Problem stehen, weshalb denn der Mensch dem hier angenommenen, auf die allgemeine Wohlfahrt gerichteten Triebe folgen sollte und nicht vielmehr dem egoistischen.

Mit einem Worte: wenn man mit der Wohlfahrtstheorie wirklich Ernst machen und sie in den Volksunterricht einführen wollte, so würde man, wenn es glücklich gelungen wäre, das Bewusstsein unbedingter Verpflichtung auszurotten — angenommen einmal, dass dies möglich wäre — in tötlicher Verlegenheit sein, woher man die nötigen Triebfedern und Motive für das der allgemeinen Wohlfahrt entsprechende Handeln nehmen sollte. Man würde sich in ewig wiederholten Ermahnungen ergehen, die allgemeine Wohlfahrt zu befördern, da damit zugleich die eigene gefördert werde oder da man dabei allein wahre Befriedigung fühlen könne, was im Grunde identisch sein würde mit der Aufforderung, nach der wohlverstandenen *eigenen* Wohlfahrt resp. inneren Befriedigung zu streben. Der Versuch, eine *Verpflichtung* zur Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt, auch auf Kosten der eigenen, zu konstruieren, würde natürlich noch viel kläglicher scheitern.

## IV. Unfähigkeit der Wohlfahrtstheorie zur Erklärung der sittlichen Beurteilung unserer selbst und anderer.

Und nun bleibt uns nur noch übrig, nachzuweisen, dass die Wohlfahrtstheorie auch der dritten elementaren Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik nicht gewachsen ist, der Erklärung der eigentümlichen sittlichen Beurteilung unserer selbst und anderer, wie sie sich in den Gefühlen der Achtung und Verachtung, sowie in den Regungen des Gewissens, dem sogenannten guten und bösen Gewissen, äussert.

Es ist bezeichnend, dass die Vertreter der Wohlfahrtstheorie sich mit dem Problem der Achtung, obgleich dies Gefühl in der Wirklichkeit des sittlichen Lebens eine gewaltige Rolle spielt, wenig oder gar nicht beschäftigen,[1]) aber es ist sehr erklärlich, denn von der Wohlfahrtsidee führt keine Brücke zur Achtung hinüber. Wohl wird der Mensch im praktischen Leben auch vom Standpunkt der allgemeinen Wohlfahrt beurteilt, diese Beurteilung spielt sogar eine grosse Rolle, aber die von diesem Standpunkt aus erfolgende Wertung ist grundverschieden von der, welche in den Gefühlen der Achtung resp. Verachtung oder in den Regungen des Gewissens ihren Ausdruck findet. Handlungen, Anschauungen, Denkungsweisen, welche der allgemeinen Wohlfahrt förderlich sind oder doch für förderlich gelten, werden hoch geschätzt und von den Organen der Gesamtheit begünstigt, und diese Schätzung über-

---

[1]) Laas eilt mit einer unklaren Bemerkung über das Problem hinweg: „Dass das Sittlichgute Achtungsgefühle hervorruft, ist bei der Höhe der Aufgabe, der gewaltigen Macht, die sie stellt, und bei dem Widerstreit zwischen der selbsterkannten oder anerzogenen objektiven Wertschätzung und dem individuellen Unvermögen, derselben die Begierden zu subordinieren, natürlich" (Idealismus und Positivismus, II, 235|36). Das ist alles. Ich frage: Wo erweckt die blosse Höhe einer Aufgabe Achtung? Wo erweckt die blosse Macht Achtung? Wo erweckt das blosse Unvermögen, einer schwierigen Aufgabe gerecht zu werden, Achtung vor derselben, Achtung natürlich in dem hier zur Verhandlung stehenden sittlichen Sinn? Bei Höffding, Paulsen, Ziegler, v. Gizycki, Ratzenhofer, H. Spencer findet sich in den z. T. umfangreichen, alle möglichen Dinge berücksichtigenden Registern das Wort Achtung nicht, ebensowenig in der dieser Richtung nachstehenden „Ethik" von Th. Achelis. Desgleichen beschäftigt sich Wundt, welcher ebenfalls einem stark evolutionistisch gefärbten Wohlfahrtsprinzip huldigt, in seiner in mancher Beziehung hervorragenden „Ethik" mit dem Problem der Achtung m. W. nicht näher.

trägt sich auch auf die betreffenden Personen, denen es an Anerkennung und Ehre, unter Umständen auch an greifbareren Vorteilen nicht zu fehlen pflegt. Aber diese Art der Schätzung hat mit dem, was wir Achtung nennen, nicht die mindeste Gemeinschaft. Einen hervorragenden Arzt, einen genialen Erfinder, einen bedeutenden Staatsmann, welche ihrem Vaterlande, ja der Menschheit sehr genützt haben und noch weiteren Nutzen versprechen, wird man hoch schätzen; man wird es ausserordentlich bedauern, wenn eine plötzliche Krankheit sie vor der Zeit dahinrafft. Ob man hohe Achtung vor ihnen hat, das ist noch sehr die Frage, das hängt von ganz anderen Dingen ab als von der Bedeutung des betreffenden für das allgemeine Wohl. Bei Fernstehenden werden ja allerdings Personen, welche auf gewissen, für die Allgemeinheit besonders wichtigen Gebieten Ausserordentliches leisten, besonders wenn es sich um Dinge handelt, mit denen nach der einen oder anderen Seite hin Gefahren verbunden sind, sich ohne weiteres einer gewissen Achtung erfreuen. Aber diese gründet sich nicht auf die Leistungen für das Allgemeinwohl – diese führen nur zur Hochschätzung, zum Staunen, allenfalls zur Bewunderung --, sondern darauf, dass man aus diesen Leistungen Rückschlüsse auf gewisse moralische Faktoren macht, die mit der allgemeinen Wohlfahrt an sich nichts zu tun haben. In der Tat ist diese mittelbare Achtung, wie ich sie nennen möchte, sofort dahin, wenn man zufällig einen Einblick in den Charakter der betreffenden Person tut und einsieht, dass man sich in ihr getäuscht hat; und bei denen, welche einen für das Gesamtwohl sehr nützlichen Mann genauer kennen und ihn tagtäglich in seinem Privatleben zu beobachten Gelegenheit haben, findet es sich sogar sehr häufig, dass sie bei aller Anerkennung seiner Verdienste ihn durchaus nicht achten.

Andererseits wird die Achtung sehr häufig solchen Menschen zu teil, welche für das Gesamtwohl nichts leisten, ja der Öffentlichkeit wohl gar zur Last sind. Auch politischen und wissenschaftlichen Gegnern kann man sie zollen, selbst wenn man ihre Tätigkeit für der allgemeinen Wohlfahrt schädlich hält. Die Achtung richtet sich eben bloss danach, wie der Betreffende „als Mensch“ ist, ohne jede Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt.

Man könnte ja nun einen Zusammenhang zwischen der Achtung und dem Gesamtwohl dadurch herstellen wollen, dass man sagt, es handele sich bei ihr nicht so sehr um die tatsächlichen Leistungen für das Allgemeinwohl als um die auf die Förderung des Allgemeinwohls gerichtete Gesinnung, welche, alles durcheinandergerechnet, am sichersten den Fortschritt der allgemeinen Wohlfahrt verbürge. Aber auch damit kommt man nicht zum Ziele. Es gibt ohne Zweifel manchen Bauer und manchen Handwerker, welcher in seinem Leben niemals, wenigstens niemals mit klarem Bewusstsein, sich die Förderung der allgemeinen Wohlfahrt zur Aufgabe gemacht hat, und der denen, die ihn genauer kennen, doch durch seine Zuverlässigkeit oder eine auch schweren Proben gewachsene Ehrlichkeit hohe Achtung abnötigt. Ja, wird man sagen, dann ist es eben die dem Allgemeinwohl nützliche Beschaffenheit der Triebfedern und Motive seines Handelns, welche die Achtung bewirkt. Aber auch diese Auffassung würde vor einer genaueren Betrachtung nicht stand halten. So ist z. B. der Ehrgeiz —, ich meine nicht die später näher zu untersuchende verwerfliche Ehrsucht und Streberei, sondern den natürlichen Trieb, sich auszuzeichnen —, dem Gesamtwohl, im grossen und ganzen betrachtet, ausserordentlich nützlich. Wie würden die Leistungen auf allen Gebieten sinken, wenn es keinen Ehrgeiz gäbe! Und doch wird niemand so kühn sein zu behaupten, dass der Ehrgeiz ein Gegenstand der Achtung oder dass jemand wegen seines Ehrgeizes ein Gegenstand der Achtung sei. Man wird ihn bei Kindern und jüngeren Leuten, soweit er gesund ist, ungern vermissen, wird ihn vielleicht auch, wo es not tut, vorsichtig zu wecken suchen, aber mit der Achtung hat der Ehrgeiz gar nichts zu tun.

Und das ist bei Moralphilosophen, auch bei den Anhängern der Wohlfahrtstheorie, genau so wie bei gewöhnlichen Sterblichen. In einem Roseggerschen Roman wird der Mahrwirt, einer der Führer der Tiroler in ihren Kämpfen gegen Franzosen und Baiern, nach Niederschlagung des letzten Aufstandes von den Franzosen ergriffen und vor ein Kriegsgericht gestellt. Alles dreht sich schliesslich um die Frage, ob er während seiner letzten kriegerischen Unternehmung schon gewusst hat, dass zwischen Österreich und seinen Feinden Friede geschlossen sei. Seine Familie, welche ihn im Kerker besucht, dringt in

ihn, sich ihr zu erhalten, sein Verteidiger sucht ihn zu bewegen, der Sachlage Rechnung zu tragen, der feindliche General will ihm wohl und wünscht seine Freisprechung, aber als der entscheidende Moment herankommt, und dem Angeklagten die schicksalsschwere Frage vorgelegt wird, ob er bei seinem letzten grossen Unternehmen die politische Sachlage gekannt habe, da antwortet er mit schweren Herzen: „Ich wusste es.“ Rücksichten auf die allgemeine Wohlfahrt haben ihn dabei ohne Zweifel nicht geleitet; auch wurde das Allgemeinwohl durch sein Verhalten tatsächlich nicht gefördert, gewiss nicht das Wohl seiner Familie und seiner vielen Freunde, aber auch nicht das Wohl seines Vaterlandes, und das Verhältnis zwischen den Tirolern und ihren Feinden konnte durch diese standrechtliche Erschiessung ebenfalls nicht gebessert werden. Trotzdem erweckt sein Verhalten ihm Achtung. Der französische General reitet nach der Exekution hinaus und breitet den eigenen Mantel über die Leiche, und die Vertreter der Wohlfahrtstheorie werden dies ebenso begreiflich finden wie andere Leute.

Noch ratloser steht die Wohlfahrtstheorie der sittlichen Beurteilung unserer selbst gegenüber, wie sie sich in den Regungen des Gewissens zeigt. Ich bemerke vorsichtshalber, dass ich hier zu den Gewissensregungen nicht die Furcht vor den nachteiligen Folgen unserer Handlungen zähle, etwa vor Schaden an der Gesundheit, oder vor der im Fall der Entdeckung zu erwartenden gesellschaftlichen Ächtung resp. dem Eingreifen des Staatsanwaltes, überhaupt nicht die irgendwie geartete, sei es mehr instinktive oder mit klaren Vorstellungen verbundene Furcht vor dem, was bei unserem Handeln möglicherweise herauskommen kann, ebensowenig diejenige Reue, welche sich auf den Schaden gründet, den wir uns durch unmoralisches Handeln zugezogen haben. Beide sind zwar für die Erzielung eines den sittlichen Geboten äusserlich entsprechenden (legalen) Handelns von grösster Wichtigkeit, werden auch im Sprachgebrauch von den echten Gewissensregungen nicht scharf unterschieden, haben aber im Grunde nichts mit ihnen zu tun und würden auch dann vorhanden sein, wenn der Mensch gar kein „Gewissen“ hätte. Worum es sich hier handelt, das sind die Gefühle und Stimmungen, welche die von der Erwägung der Folgen nicht beeinflusste sittliche Beurteilung unserer selbst in uns hervorruft,

und welche den durch die sittliche Beurteilung anderer ausgelösten Gefühlen der Achtung resp. Verachtung parallel laufen: auf der einen Seite also die Stimmung, wie sie z. B. bei sittlich hochstehenden Persönlichkeiten zu bemerken ist, wenn sie sich bewusst sind, das Rechte getan, oder doch gewollt zu haben und vor sich selbst bestehen zu können, eine Stimmung, welche sie so stark machen kann, dass sie aller Anfeindung und Verkennung, wenn auch nicht gleichgültig, so doch ruhig die Stirne bieten; und auf der anderen Seite die echte, von der Erwägung des selbst verschuldeten Schadens unabhängige Reue, resp. die Gefühle, welche, wenn sie in hohem Grade auftreten, eine Lady Macbeth schlafwandelnd im Schlosse umhertreiben oder einen Richard III. aus seinen Träumen aufschrecken lassen:

„Ein andres Pferd! verbindet meine Wunden!
Erbarmen, Jesus! — Still, ich träumte nur.
O feig Gewissen, wie du mich bedrängst!
— — — — — — — — — — — —
Was fürcht ich denn? Mich selbst? Sonst ist hier niemand.
Richard liebt Richard: das heisst, Ich bin Ich.
Ist hier ein Mörder? Nein. — Ja, ich bin hier.
So flieh. — Wie, vor dir selbst? Mit gutem Grund.
Ich möchte rächen. Wie? Mich an mir selbst?
Ich liebe ja mich selbst. Wofür? Für Gutes,
Das je ich selbst hätt' an mir selbst gethan?
O leider, nein! Vielmehr hass' ich mich selbst
Verhasster Taten halb, durch mich verübt.
Ich bin ein Schurke, — doch ich lüg, ich bins nicht!
Tor, rede gut von Dir! — Tor, schmeichle nicht!
Hat mein Gewissen doch viel tausend Zungen,
Und jede Zunge bringt verschiednes Zeugnis,
Und jedes Zeugnis straft mich einen Schurken.
Meineid, Meineid, im allerhöchsten Grad,
Mord, grauser Mord, im fürchterlichsten Grad,
Jedwede Sünd' in jedem Grad geübt,
Stürmt an die Schranken, rufend: Schuldig! Schuldig!
Ich muss verzweifeln. — Kein Geschöpf liebt mich,
Und sterb ich, wird sich keine Seel erbarmen.
Ja, warum solltens andre? Find ich selbst
In mir doch kein Erbarmen mit mir selbst!" [1])

---

[1]) Wie hier kann sich mit echten Gewissensbissen natürlich auch sonst die Angst vor den Folgen in Zeit und Ewigkeit zu einem fürchterlichen En-

Vom Standpunkte der Wohlfahrtstheorie und der teleologischen Ethik überhaupt sind diese Erscheinungen völlig unerklärlich. Mit dem Bewusstsein, die allgemeine Wohlfahrt gefördert oder geschädigt zu haben, stehen sie offenbar in gar keiner Verbindung. Denn eine Selbstbeurteilung von diesem Gesichtspunkt aus, die ja tatsächlich von manchen Personen, besonders solchen, die im öffentlichen Leben stehen, geübt wird, führt, entsprechend der oben geschilderten, von demselben Gesichtspunkt ausgehenden Beurteilung anderer, nur zur grösseren oder geringeren Schätzung der eigenen empirischen Persönlichkeit und eventuell zur Selbstüberhebung, welche von der im guten Gewissen sich äussernden Selbstachtung himmelweit verschieden ist. Wir brauchen, da von dieser Schätzung oder Taxierung, welche den Menschen nur in seiner Eigenschaft als Mittel zum Zweck betrachtet, schon oben gesprochen worden ist, und das dort Gesagte hier eine entsprechende Anwendung findet, uns nicht dabei aufzuhalten. Aber auch wenn man das angeblich durch den Einfluss des Milieus im Individuum grossgezogene Pflichtbewusstsein im Sinne eines Sichgebundenfühlens an einen fremden Willen zu Hülfe ruft, wird man mit den Tatsachen, um die es sich hier handelt, nicht fertig.

Wir haben schon oben gesehen, dass zwar der Einfluss des Milieus auf dem Gebiete der sittlichen Anschauungen eine unleugbare Rolle spielt, dass aber das Bewusstsein unbedingter Verpflichtung daraus nicht erklärt werden kann. Wir haben auch gesehen, dass, wenn jene Theorie von der Entstehung des Pflichtbewusstseins richtig wäre, dasselbe doch bei denen, welche über seine psychologische Entstehung ins klare kommen, schwinden müsste, woraus für unsere Frage folgen würde, dass bei solchen Personen auch die Gewissensregungen alten Stils aufhören müssten. Wir wollen dies aber einmal dahingestellt sein lassen und annehmen, jene Auffassung sei noch gar nicht widerlegt und sei von anderen Gesichtspunkten aus überhaupt nicht widerlegbar, so müsste sie an dem uns hier

semble verbinden, schon deshalb, weil die Selbstverurteilung entsprechende Strafen als logische Folge erscheinen lässt. An sich hat aber die Selbstverurteilung und die durch sie hervorgerufene Stimmung mit der Furcht vor den Folgen nichts zu tun, wie denn ja auch letztere ganz ohne die erstere auftreten kann.

beschäftigenden Problem der sittlichen Selbstbeurteilung und der damit zusammenhängenden Gefühle und Stimmungen scheitern.

Wäre nämlich das Gewissen bloss anerzogen, sei es nun in der Form von „Gewohnheitsurteilen“ oder sonst, ruhte es im letzten Grunde auf der Autorität der Eltern und Erzieher, der Autorität der weiteren Umgebung, der Autorität des Gesetzes und der Obrigkeit, fehlte dabei jede Spontaneität des Individuums, so würde in der Tat, um mit Paulsen zu reden, das Gewissen, psychologisch betrachtet, sich darstellen als „ein Wissen um einen höheren[1]) Willen, durch den sich der Eigenwille des Individuums innerlich gebunden fühlt“ (Syst. d. Ethik, I, 312). Die einzelnen sittlichen Gebote würden empfunden werden als von aussen auferlegte willkürliche Satzungen, es würde uns das Bewusstsein jenes fremden Willens gewissermassen wie ein Fremdkörper im Blute liegen. Eine instinktive Scheu vor und ebenso eine instinktive Angst nach der Übertretung der sittlichen Gebote wäre dann durchaus begreiflich, desgleichen ein behagliches Gefühl der Sicherheit, wenn wir unser Handeln mit jenem fremden Willen in Einklang wüssten. Aber das Gefühl der Scheu und Furcht vor einer äusseren Autorität, mag diese sein, welche sie wolle, und mag das Gefühl mehr instinktiv sein oder auf klare Vorstellungen sich gründen, ist, wie schon bemerkt wurde, durchaus nicht das charakteristische Kennzeichen der echten Gewissensregungen. Dieses besteht vielmehr in dem Erschrecken vor der Beschaffenheit unseres ureigensten Selbst, welche sich uns in unseren unmoralischen Taten, Worten und Gedanken enthüllt, in dem der sittlichen Verurteilung anderer entsprechende Sinken in der eigenen Achtung, welches notwendigerweise mit einem mehr oder minder grossen Missbehagen verbunden ist und zur wahren, nur um den eigenen sittlichen Zustand, nicht um die äusseren Folgen bekümmerten Reue führt. Und ebensowenig ist bei den Erscheinungen des guten Gewissens das Charakteristische ein durch das Bewusstsein der Billigung eines fremden Willens hervorgerufenes Behagen. Wäre wirklich das Gewissen nichts anderes als das klare oder instinktive Sichgebundenfühlen an einen fremden Willen resp. an die von diesem fremden Willen

[1]) Richtiger, „um einen fremden Willen“, denn warum der fremde Wille als ein höherer angesehen werden soll, ist nicht einzusehen.

diktierten Satzungen, so würde das diesem fremden Willen entsprechende Handeln ein Gefühl hervorrufen ähnlich dem, welches artige Kinder empfinden, die im bewussten Gegensatz zu ihren unartigen Genossen sich in der Billigung ihres Verhaltens durch andere sonnen. In der Tat nähert sich die Stimmung, welche bei einem den sittlichen Geboten entsprechenden Handeln vorherrscht, jenem Gefühl um so mehr an, je heteronomer die moralische Auffassung wird. Es ist die Stimmung des Pharisäers, welcher vergnügt betet: „Ich danke dir, Gott, dass ich nicht bin wie die anderen Leute." Aber diese Pharisäerstimmung ist nicht identisch mit den Erscheinungen des guten Gewissens, um deren Erklärung es sich hier handelt. Denn für diese ist charakteristisch die der Achtung anderer entsprechende Selbstachtung, welche sich auf die, auch schwierigen Proben gewachsene sittliche Bewährung und den dadurch ermöglichten Einblick in unser sittliches Wachstum gründet und mit einem begreiflichen Gefühl der inneren Harmonie verbunden ist, welches gegen die Beurteilung seitens anderer Menschen, wenn auch nicht gleichgültig, so doch fest macht. Die echten Regungen des Gewissens, sowohl die des guten, wie die des bösen, haben, um es mit einem Worte zu sagen, einen durchaus spontanen und autonomen, von der Rücksicht auf einen fremden Willen völlig unabhängigen Charakter, welcher die Vorstellung eines von aussen her eingepflanzten Bündels von Satzungen, mag man sich als Urheber dieser Einpflanzung höhere Mächte oder die Gesellschaft denken, wissenschaftlich unmöglich macht. Diese echten Gewissensregungen korrespondieren durchaus den mit der sittlichen Beurteilung anderer verbundenen Gefühlen der höheren oder geringeren Achtung resp. Verachtung, welche ebenfalls, wie gezeigt, bei einer heteronomen Auffassung des Sittengesetzes unverständlich sind. Sie unterscheiden sich von ihnen nur dadurch, dass, wenn es sich bei dem Steigen und Sinken in unserer Achtung um unsere eigene Person handelt, dies mit Lust- und Unlustgefühlen — ich finde im Moment keinen besseren Ausdruck — von viel grösserer Intensität verbunden ist, als wenn andere und vor allem persönlich Fernstehende in Betracht kommen.

Dass mit den echten Gewissensregungen oft Scheu und Furcht vor den Folgen etc. zeitlich verbunden auftreten, leugne

ich natürlich nicht, aber sie stammen aus einer ganz anderen Quelle. Auch dadurch darf man sich nicht irre machen lassen, dass bei vielen Menschen von echten Gewissensregungen für gewöhnlich wenig oder nichts zu merken ist, sondern nur von Furcht vor der Schande etc. Denn wo das im nächsten Kapitel zu besprechende gute Prinzip im Menschen keine genügende Kraft hat, da kann es auch nicht die entsprechenden Reaktionen hervorrufen. Wir werden bei einer späteren Gelegenheit auf diese Frage noch zurückkommen. Dort wird auch die Rede davon sein müssen, weshalb man trotz schärfster Ablehnung aller Heteronomie in der Moral doch mit Fug und Recht das, was das sittliche Bewusstsein von uns fordert, als Gottes Willen bezeichnen kann.

## V. **Ergebnisse.**

Wenn wir nun die Erörterungen dieses Kapitels zusammenfassen, so ist das nächste Ergebnis dieses, dass die Wohlfahrtstheorie, mag man die Wohlfahrtsidee fassen wie man will, mögen die eudämonistischen oder die evolutionistischen Elemente überwiegen, zur Erklärung der elementaren Tatsachen des sittlichen Bewusstseins durchaus unfähig ist. Und das gilt von jeder ethischen Theorie überhaupt, welche vom Zweck oder von den Wirkungen des sittlichen Handelns ausgeht. Jede solche Theorie macht die sittlichen Gebote zu blossen technischen Regeln, welche, wenn überhaupt, so doch nur insoweit bindend sind, als sie sich zur Erreichung jenes Zweckes eignen, dagegen ihre Gültigkeit sofort verlieren, wenn und wo der Zweck auf andere Weise besser erreicht werden kann. Keine derartige Theorie ist deshalb imstande, dem Begriff der „Pflicht" gerecht zu werden, welcher, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, das Rückgrat des sittlichen Bewusstseins bildet. Sogar wenn man die Förderung der Sittlichkeit selbst als den eigentlichen Zweck hinstellt, um den es sich handele, ist die Sache nicht anders. Denn auch zur Förderung der Sittlichkeit können Handlungen geeignet sein oder wenigstens für geeignet gehalten werden, welche mit den Forderungen des sittlichen Bewusstseins in vollem Widerspruch stehen. In der Tat ist ja, sogar innerhalb der Religionsgemeinschaften

— man denke nur an die Ketzerverbrennungen und die gewaltsamen Bekehrungen —, die Förderung der Sittlichkeit und der Religiosität oft mit moralisch sehr anfechtbaren Mitteln erstrebt worden, und im kleinen versündigen sich Eltern, Lehrer und Erzieher aller Art in dieser Beziehung auch heutzutage oft genug. Wollte man als oberstes ethisches Prinzip den Satz aufstellen: „Handle so, dass durch dein Handeln die Sittlichkeit befördert wird“, es würden, auch abgesehen davon, dass dieses Prinzip über den Begriff des Sittlichen gar keinen Aufschluss gäbe, die wunderbarsten Konsequenzen sich daraus ergeben.

Natürlich hat das Handeln der Menschen, wenigstens das bewusste, welches allein diesen Namen verdient, immer einen Zweck, aber diese Zwecke haben alle einen empirischen Ursprung und mit der Sittlichkeit an sich nichts zu tun.[1]) Das Handeln des Kaufmanns ist hauptsächlich darauf gerichtet, sein Geschäft zur Blüte zu bringen und Geld zu verdienen; ähnlich ist es beim Handwerker und beim Landwirt. Das Handeln des Monarchen steht im Dienst des Staatswohls, desgleichen mit Beschränkung auf gewisse Erfordernisse desselben das Handeln des Beamten. Das Handeln des Arztes steht im Dienste der Gesundheit anderer, das des Richters oder Pfarrers im Dienste der Hebung der Sittlichkeit bez. Religiosität. Aber diese Verschiedenheit der Zwecke begründet noch keine Verschiedenheit der sittlichen Qualität des Handelns bei diesen Personen. Das Handeln des Kaufmanns ist nicht schlecht, weil es hauptsächlich auf die Steigerung seines Vermögens

---

[1]) Da es bekanntlich keine Regel ohne Ausnahme gibt, will ich hier auch einmal eine solche Ausnahme machen und einen in seinen Anschauungen mir näher stehenden Philosophen zu Worte kommen lassen. Lipps, Die ethischen Grundfragen, äussert sich über das Verhältnis der sittlichen Gebote zu den Zwecken folgendermassen: „Die allgemeinsten Sittengebote brauchen dem Wollen nicht erst einen Inhalt zu geben, da das Wollen seinen Inhalt auch schon ohne sie hat. Die Menschen wollen natürlicherweise dieses und jenes. Sie haben diese und jene Zwecke. Dies mannigfache natürliche Wollen nun wird im sittlichen Wollen nicht aufgehoben, sondern nur geregelt. Sittlichkeit besteht, wie früher zur Genüge gesagt worden ist, nicht darin, dass gewisse Zwecke im Menschen ausgerottet, und dafür gewisse neue Zwecke ihm eingeimpft werden. Beides ist unmöglich. Sondern alle Zwecke, alles positive Wollen im Menschen ist Material der Sittlichkeit. Sittlichkeit ist eine bestimmte Ordnung der natürlichen Zwecke oder möglichen Wollungen. Es ist eine allgemeingiltige Beziehung zwischen ihnen“ (a. a. O. S. 158).

abzielt, es wird erst schlecht, wenn es mit den ganz unabhängig von seinen Zwecken existierenden Forderungen seines sittlichen Bewusstseins in Widerspruch gerät. Und das Handeln des Königs oder des Pfarrers ist nicht ohne weiteres gut, weil es die Wohlfahrt des Staates bez. die Hebung der Sittlichkeit zum Zweck hat; es wird erst gut, wenn der Betreffende sich allen Schwierigkeiten und Versuchungen zum Trotz innerhalb der durch sein sittliches Bewusstsein ihm vorgeschriebenen Bahnen hält.

Dass die Sittlichkeit auch mit den „egoistischen" resp. „altruistischen" Gefühlen nichts zu tun hat, dass die altruistischen Gefühle nicht gut und die „egoistischen" Gefühle, der Selbsterhaltungstrieb etc. nicht böse sind, ist im Laufe dieser Untersuchung schon bemerkt worden. Auch bei den Handlungen, welche aus diesen Triebfedern entspringen, kommt es ganz darauf an, ob sie mit den völlig unabhängig von ihnen existierenden Forderungen des sittlichen Bewusstseins im Einklang stehen.

Diese von allen empirischen Motiven und Zwecken unabhängigen und aus ihnen schlechterdings nicht heraus zu analysierenden Forderungen des sittlichen Bewusstseins haben, wie sogleich im nächsten Kapitel nachgewiesen werden soll, ihren Ursprung in der ihren Gesetzen nach von empirischen Bedingungen ebenfalls unabhängigen Vernunft. Daher auch ihr kategorischer und formaler Charakter. Sie weisen dem Wollen und Handeln nicht seine Ziele, sondern sie schreiben ihm gewisse Formen vor, gewisse Bahnen, in denen es sich zu bewegen hat. Damit soll nicht gesagt sein, dass das sittliche Bewusstsein bloss polizeiliche Funktionen ausübe. Es hat vielmehr auch für die positive Gestaltung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens eine unermessliche Bedeutung und führt, wenn es sich zum sittlichen Selbstbewusstsein steigert, zu einer Veredelung des ganzen Wollens und Strebens.

---

## Zweites Kapitel.

# Das gute Prinzip.

I. Die Vernunftgemeinschaft auf dem Gebiet der erkennenden (theoretischen) Vernunft. Das Annehmen auf Autorität hin. Der Autoritätsglaube nur Notbehelf. Das sacrificium intellectus in der katholischen Kirche.

II. Die Wahrhaftigkeit. Sittliche Notwendigkeit des Widerstandes gegen Geistes- und Gewissensknechtschaft. Verwerflichkeit der Akkommodation an fremde Meinungen, der Heuchelei, Schmeichelei und des Byzantinismus. Vertretung fremder Ansichten nach aussen hin. Widerstreit dieser Formen der Unwahrhaftigkeit mit den normalen Funktionen des Geistes. Die gewöhnliche Lüge. Das Unwürdige der Unwahrhaftigkeit. Entwickelung der Wahrhaftigkeit zur Wahrheitsliebe. Das Vertrauen. Die Wahrhaftigkeit als kategorischer Imperativ. Nicht alle formellen Abweichungen von der Wahrheit sind Unwahrhaftigkeit. Das unnötige Sagen der Wahrheit.

III. Die Vernunftgemeinschaft auf dem Gebiet der anwendenden (praktischen) Vernunft. Verhältnis der praktischen zur theoretischen Vernunft. Das Handeln auf Autorität hin. Bevormundung und Mündigkeit. Freiwilliger Verzicht auf volle Selbstbestimmung. Die praktische Unterordnung im Katholizismus und im Jesuitenorden.

IV. Die Zuverlässigkeit (Wahrhaftigkeit auf dem praktischen Gebiet). Die Abwehr des Zwanges und der Gewalt und die Verteidigung der Selbstbestimmung als sittliche Aufgabe. Verwerflichkeit der kritiklosen Unterwerfung unter einen fremden Willen. Die Kriecherei. Die Aufgabe, sich von dem einmal Selbstbestimmten nicht durch heterogene Einflüsse abbringen zu lassen. Das Festhalten an Abmachungen mit anderen, an Versprechungen etc. Der Grad der Selbständigkeit beim Eingehen von Verpflichtungen als Massstab für den Ernst des Pflichtbewusstseins. Die Pflicht der Zuverlässigkeit als Wurzel und Kern aller Pflichten gegen andere.

V. Die Wahrhaftigkeit als Grundpflicht. Das sittliche Bewusstsein oder das Gewissen als Bewusstsein der Grundpflicht.

VI. Konflikt und Harmonie der Pflichten. Konflikt der sekundären Pflichten mit der Grundpflicht. Konflikt der sekundären Pflichten untereinander. Das Gesetz der Harmonie der Pflichten.

VII. Die Aufgabe der Tugendbildung als Konsequenz der Grundpflicht. Primäre und sekundäre Tugenden.

VIII. Die Liebe als letzte Folge der Entwickelung des sittlichen Bewusstseins.

Die überragende Stellung, welche der Mensch in der Reihe der Geschöpfe einnimmt, verdankt er der Vernunft oder vielmehr der Vernunftgemeinschaft, welche soweit geht, dass sie selbst die Schranken des Raumes und der Zeit in hohem Masse überwindet. Die Vernunft würde nämlich in dem einzelnen ohne geistige Gemeinschaft mit anderen Menschen einerseits nicht zur rechten Entfaltung ihrer Kraft kommen, weil der Anreiz dazu fehlen würde, andererseits würde der einzelne in den Elementen der erkennenden sowohl wie der anwendenden Vernunfttätigkeit so sehr stecken bleiben, dass er sich über die tierische Stufe nicht wesentlich erheben könnte. Ihre volle Bedeutung erlangt die Vernunft in dem einzelnen und für den einzelnen erst dadurch, dass die Funktionen derselben in allen Menschen gleichartig sind, dass daher die Vernunft in vielen zusammenwirken kann und tatsächlich zusammenwirkt, wie wenn sie ein Wesen wären, wie wir ja in der Tat von den Leistungen des menschlichen Geistes, als ob es nur einer wäre, zu reden gewohnt sind, und dass infolgedessen nicht jeder von vorn anzufangen braucht, sondern in die geistige Arbeit und die Erfolge anderer eintreten kann, fast wie wenn sie seine eigenen wären. Würde jemand aus dem geistigen Zusammenhang mit der übrigen Menschheit ganz ausgeschaltet, wüchse er in der Einsamkeit ohne Verbindung mit anderen Menschen heran — vorausgesetzt einmal, dass dies von der physischen Seite betrachtet möglich wäre — er würde, selbst wenn die Natur ihn aufs glänzendste ausgestattet hätte, verblöden, das Spezifisch-Menschliche in ihm würde garnicht zur Entfaltung kommen. Schon das Leben des einfachsten Fischer-, Jäger- oder Hirtenstammes gründet sich auf eine so ausgebreitete Kenntnis der Naturvorgänge und des Tierlebens und auf so vielseitige technische Fertigkeiten, ganz zu schweigen von den Rudimenten der Kunst, welche auch in den primitivsten Verhältnissen nicht zu fehlen pflegen, dass der einzelne, welcher den geistigen Besitz dieser Kulturstufe sich anzueignen und seine geistigen Fähigkeiten daran zu entwickeln Gelegenheit hat, unendlich im Vorteil ist gegenüber dem blöden, hülflosen Wesen, welches der ausserhalb der Gemeinschaft aufwachsende Mensch darstellen würde.

Von grundlegender Bedeutung für die Ethik ist nun die Tatsache, dass der Mensch, wie sehr er auch in geistiger Be-

ziehung auf die Gemeinschaft mit anderen angewiesen sein mag, doch im letzten Grunde allen anderen gegenüber völlig frei bleibt. Im Reiche des Geistes gibt es keine menschlichen Autoritäten. Die einzige Autorität ist die in dem einen wie in dem anderen wirkende Vernunft selbst. Wir fassen, um die Tragweite dieser Tatsache zu überblicken, zunächst das Gebiet der erkennenden Vernunfttätigkeit ins Auge.

## I. Die Vernunftgemeinschaft auf dem Gebiet der erkennenden (theoretischen) Vernunft.

Manches muss ja der Mensch notgedrungen „auf Autorität hin" annehmen, entweder weil er nicht resp. noch nicht fähig ist, auf dem betreffenden Gebiet selbst zu urteilen, oder weil er keine Zeit hat, sich selbst darum zu kümmern. Besonders für das Tatsachenmaterial, das geistige Rohmaterial gilt dies. Selbst der gelehrteste und genialste Forscher muss auch in seiner eigenen Wissenschaft die Beobachtungen anderer vielfach gewissermassen auf Autorität hin annehmen. Aber bei diesem Annehmen ist keineswegs die Vernunft untätig. Es ist immer die Voraussetzung dabei, dass diejenigen, von denen wir etwas annehmen, einerseits gut orientiert und urteilsfähig sind, andererseits aber auch nicht darauf ausgehen, uns zu täuschen. Trifft eins von beiden nach unserer Meinung nicht zu, so kann von einem Annehmen auf Autorität hin, mag es sich um Eltern und Lehrer, oder um unsere Umgebung, oder um Fachgenossen handeln, nicht die Rede sein. Es liegt also jenem Annehmen, selbst bei Kindern, immer das eigene Urteil zu Grunde. Eine Meinung aufzwingen zu wollen, ist widersinnig; das zeigt deutlich, wie der Mensch auf diesem Gebiete, wenn es darauf ankommt, immer völlig autonom entscheidet.

Übrigens ist der Autoritätsglaube, wie gesagt, immer nur ein Notbehelf. Je wichtiger etwas für uns ist, oder besser: je stärker es uns interessiert, desto mehr drängt es uns, über den Autoritätsglauben hinweg zur eigenen Einsicht fortzuschreiten. Auch hierbei sind andere Menschen für uns von der grössten Bedeutung. Sie können uns dieselben Dienste leisten wie Führer in einem unübersichtlichen Gelände, können

uns die besten und kürzesten Wege zeigen, uns in den Zusammenhang einführen und uns dadurch unendlich viel überflüssige Mühe ersparen, vorausgesetzt natürlich, dass sie auf dem betreffenden Gebiet selbst zu Hause sind und die Gabe haben, zu unterrichten und zu lehren. Anderen zur eigenen Einsicht und zum eigenen Urteil zu verhelfen, das ist eben das Wesen alles Unterrichtens und Lehrens, soweit die hier zunächst uns interessierende erkennende Vernunfttätigkeit in Betracht kommt. Darum muss die Zumutung, auf blosse Autorität hin etwas anzunehmen, soviel wie irgend möglich aus dem Gebiete des Unterrichts verbannt werden. Der Schüler, dies Wort hier in seiner weitesten Bedeutung genommen, wird ja, je höher seine Meinung von dem Wissen und Können des Lehrers und je fester seine Überzeugung von dessen Wahrhaftigkeit ist, umsomehr zu dem jurare in verba magistri geneigt sein, und das bildet immer eine starke Versuchung für den Lehrer, diesen Autoritätsglauben zur Verbreitung und Verherrlichung seiner eigenen Ansichten auszunutzen, statt auf die Bildung eines eigenen Urteils bei dem Schüler hinzuwirken. Aber dies Verfahren steht, mag der Lehrer von der Richtigkeit seiner eigenen Ansicht noch so fest überzeugt sein, mit dem Wesen des Unterrichts in krassem Widerspruch. Jede mehr oder weniger geschickt verhüllte Überlieferung fertiger Urteile, wie sie z. B. auf dem historischen und litterarischen Gebiet noch vielfach an der Tagesordnung ist, bedeutet im grunde nichts anderes als den Hungrigen Steine statt Brot geben. Vollends die etwa sich regenden Zweifel durch Machtsprüche niederschlagen zu wollen, ist eine Versündigung gegen die Grundregeln alles Lehrens und Unterrichtens. Wo unlautere Motive mit im Spiele sind, mag eine schroff ablehnende Antwort der Äusserung von Zweifeln gegenüber unter Umständen am Platze sein. Sonst aber sollte man sich, selbst bei Kindern, weder durch Ungeduld noch durch Bequemlichkeit, noch durch sonst etwas abhalten lassen, den Gründen des Zweifels sorgfältig nachzuspüren und nach Möglichkeit Aufklärung zu schaffen. Denn im Zweifel zeigt sich die Autonomie des Individuums in Vernunftangelegenheiten, die ihm ja freilich niemals geraubt werden kann, von deren möglichst weitgehender Ausübung aber die geistige Leistungsfähigkeit in erster Linie abhängt.

Darum ist es auch eine Verirrung, ja, ich möchte sagen, Unnatur, wenn das Individuum selbst das eigene Urteil, wo es sich regt, zurückdrängt zu Gunsten irgend welcher Autoritäten. Die Überzeugung von der überlegenen Einsicht eines anderen kann ja, besonders auf Gebieten, die uns ferner liegen, so stark sein, dass man dem eigenen Urteil misstraut und besonders in der Äusserung desselben eine gewisse Bescheidenheit an den Tag legt. Aber grundsätzlich auf Gebieten, wo wir selbst zu urteilen imstande sind, uns der Autorität anderer unterzuordnen, heisst nichts anderes als die zeugende Kraft der in uns wirkenden Vernunft unterbinden. Ein klassisches Beispiel bietet der fromme Katholik, welcher auf dem religiösen und auf allen damit zusammenhängenden Gebieten das sacrificium intellectus zu bringen, d. i. jede mit der Lehre der Kirche in Widerspruch tretende Ansicht, wenn sie ihm zum Bewusstsein kommt oder zum Bewusstsein gebracht wird, in sich zu unterdrücken sucht. Man kann das verstehen, wenn man die in dem Glauben an die Unfehlbarkeit der Kirche bez. des Papstes sich zeigende ausserordentliche Schätzung der Urteilsfähigkeit der kirchlichen Autoritäten in Betracht zieht, unter welcher das Vertrauen auf das eigene Urteil notwendig leiden muss, ja man kann es sogar in gewisser Hinsicht bewundernswürdig finden. Aber das nimmt nicht weg, dass das sacrifizio dell' intelletto eine Art Selbstentmannung der Vernunft, wenn auch auf beschränktem Gebiete, darstellt. Die Stagnation auf allen mit der Kirchenlehre sich berührenden Gebieten der Wissenschaft, welche unter den zum Teil hochbegabten katholischen Völkern herrscht, soweit noch der Katholizismus in ihren gebildeten Schichten eine wirkliche geistige Macht ist, legt auch ein äusserliches Zeugnis davon ab, dass jene Mortifizierung der Vernunft eine schwere Abirrung von der normalen Bahn bedeutet. Im übrigen aber gilt selbst von diesem überspannten Autoritätsglauben des frommen Katholiken, wenn er wirklich echt ist, dasselbe wie von jedem Annehmen auf Autorität hin: die Entscheidung liegt im letzten Grunde bei dem Subjekt selbst. Denn die Anerkennung der Autorität der Kirche ruht auf der freien Überzeugung, dass die Kirche als göttliche Stiftung im Besitz der sittlich-religiösen Wahrheit und dadurch der dem Irrtum unterworfenen menschlichen Vernunft von vornherein unendlich

überlegen sei. Wo diese Voraussetzung ins Wanken gerät, da hört auch die Kirche auf, Autorität zu sein.

## II. Die Wahrhaftigkeit.

Nun hat freilich die Kirche, wenn solche Fälle eintraten, oft versucht, ihre Autorität mit äusseren Mitteln, unter Umständen sogar mit Feuer und Schwert, aufrecht zu erhalten. Nicht als ob man sich eingebildet hätte, auf diese Weise in den Betroffenen die Überzeugung von der Richtigkeit der Kirchenlehre bewirken zu können. Überzeugungen lassen sich nicht erzwingen, die geistige Autonomie des Menschen lässt sich nicht ausrotten. Aber man hoffte, die Äusserung des Zweifels und des Irrglaubens unterdrücken und so die Weiterverbreitung desselben hindern zu können. In manchen Ländern, z. B. Spanien, Italien, Böhmen, hat man tatsächlich mit diesem System, vom Standpunkt der Kirche betrachtet, glänzende Erfolge erzielt. Es ist die Geistesknechtschaft, von der hier die Rede ist, deren Wesen in der Unterdrückung des freien Gedankenaustausches und der freien Meinungsäusserung besteht. Der Index und das Verbot des Bibellesens sind bezeichnend für sie. Übrigens würde man der katholischen Kirche Unrecht tun, wenn man sie allein der Knechtung der Geister anklagt, die evangelische hat es in den ersten Zeiten ihres Bestehens nicht viel besser getrieben, und noch im Jahrhundert der Aufklärung ist im protestantischen Preussen durch das Wöllnersche Religionsedikt einem Kant der Mund verboten worden. Auch auf dem politischen Gebiet ist die Geistesknechtung in der Form der Bekämpfung „staatsgefährlicher“ Lehren in alter und neuer Zeit oft vorgekommen, und selbst eine hochentwickelte Kultur bietet, wie z. B. die nach den Freiheitskriegen in Deutschland einsetzende berüchtigte Demagogenverfolgung zeigt, gegen sie keinen Schutz. Dass gerade die führenden Geister unter einem solchen System am meisten leiden müssen, liegt auf der Hand. Wäre es nach dem Willen seines Landesherrn gegangen, so hätte Schiller nach der Vollendung der Räuber nur noch harmlose medizinische Abhandlungen schreiben dürfen; nur die Flucht ins „Ausland“ hat ihm die Wahl zwischen der Festung und dem Verzicht auf seinen dichterischen Beruf erspart.

Dass der Mensch solche Knechtung des Geistes, in welcher Form sie auch immer auftreten mag, nicht gleichmütig und widerstandslos über sich ergehen lässt, ist begreiflich und — hier wird der Zusammenhang dieser Erörterungen mit der Ethik klar — es ist auch vom ethischen Standpunkt betrachtet notwendig. Nicht die Vernunft in ihrer Isolierung, sondern die Vernunftgemeinschaft ist es, wie im Anfang festgestellt wurde, welche das Spezifisch-Menschliche in uns zur Entfaltung bringt und uns so unendlich hoch über die anderen Geschöpfe hinaushebt. Für diese Vernunftgemeinschaft aber ist die Freiheit des Gedankenaustausches die elementarste Voraussetzung. Hindert man uns, die Fragen und Zweifel, welche uns bewegen und vielleicht unsere höchsten Interessen berühren, mit anderen zu besprechen und bei ihnen oder in guten Büchern die ersehnte Antwort darauf zu suchen, oder will man es uns unmöglich machen, die Ideen, welche in unserem Geiste auftauchen, das, was uns ein Gott ins Herz gibt, seiner natürlichen Bestimmung gemäss zur Geltung und Wirkung zu bringen, so ist das ein grober Eingriff in die Vernunftgemeinschaft, welche, wie wir sahen, den Menschen erst zum vollen Menschen macht, eine Degradierung, welche unsere freie geistige Entwickelung aufs unerträglichste hemmt, ein Attentat auf unsere Menschenwürde, welche wir als freie Glieder im Reich des Geistes haben. Dass es unwürdig ist, solchen Zwang zu dulden, das braucht uns niemand zu lehren, denn wir empfinden ihn unmittelbar als Hemmung, und unser ganzes geistiges Wesen bäumt sich, wenn wir nicht schon innerlich gebrochen sind, dagegen auf. Inwieweit es sittliche Aufgabe ist, die Geistesknechtschaft abzuwehren, das wird erst völlig klar, wenn wir die oft mit ihr verbundene Gewissensknechtschaft ins Auge fassen.

Das Charakteristische der Gewissensknechtschaft besteht darin, dass nicht allein die freie Meinungsäusserung und Meinungsbildung erschwert und mit mehr oder weniger harten Strafen bedroht wird, wie es bei der Geistesknechtschaft geschieht, sondern dass auch die Zumutung gestellt wird, etwas zu sagen oder zu bekennen, was man nicht glaubt, Gefühle zu äussern, welche man nicht hat, etwas zu widerrufen, von dessen Richtigkeit man überzeugt ist, mit einem Worte, dass man zur Unwahrhaftigkeit gezwungen werden soll, und zwar

zu demselben Zwecke, dem auch die Geistesknechtschaft zu dienen bestimmt ist, nämlich die Anschauungen auf einer gewissen Stufe festzuhalten oder gewisse Überzeugungen zur Herrschaft zu bringen, welche den Gewalthabern — und das sind oft nicht einzelne Personen, sondern ganze Parteien — für ihre persönlichen oder für die Zwecke des Staates und der Kirche nützlich erscheinen. Am ungeniertesten hat sich gewöhnlich die Gewissensknechtschaft breit gemacht, wenn sich, wie bei dem Kampf des römischen Reichs gegen das immer mehr sich ausbreitende Christentum oder bei den gewaltsamen Bekehrungen, welche von muhammedanischen und christlichen Fürsten, sogar von Ludwig XIV. noch im ausgehenden siebzehnten Jahrhundert, so oft in Szene gesetzt worden sind, politische und religiöse Zwecke mit einander verbanden. Erwägungen der politischen Notwendigkeit und der vermeintlichen religiösen Verdienstlichkeit pflegen in solchen Fällen die Bedenken über die Schamlosigkeit der angewandten Mittel einzulullen.

Solcher Gewissensknechtschaft gegenüber liegt nun die Sache ganz klar. Bei der Geistesknechtschaft ist der einzelne in den meisten Fällen in der üblen Lage, wenig oder nichts dagegen machen zu können; nur das Volk oder wenigstens nur ein grosser Bruchteil desselben ist imstande, das Joch mit mannhaftem Entschluss zu zerbrechen. Wo z. B. eine wirklich streng durchgeführte Zensur herrscht, wie sie in zivilisierten Staaten heutzutage wohl kaum noch möglich ist, kann der einzelne sich Bücher, nach denen er verlangt, oft beim besten Willen nicht verschaffen, auch die Bibel nicht, wenn es sich um diese handelt, und ebensowenig kann er für seine eigenen Ideen auf litterarischem Wege Propaganda machen, da es sinnlos ist, Bücher zu schreiben, welche doch sofort konfisziert werden und höchstens den Erfolg haben können, den Verfasser des letzten Restes seiner freien Bewegung zu berauben. Gegen die Gewissensknechtschaft dagegen, gegen die Zumutung, unwahrhaftig zu sein, kann jeder einzelne sich mit Erfolg wehren, vielleicht nur mit Gefahr für Leib und Leben, aber er kann es doch, er braucht sich, wenn er nicht will, dem Zwange nicht zu fügen. Ausserdem ist, wenn schon die Geistesknechtschaft ein Attentat auf die Menschenwürde darstellt, dies bei der Gewissensknechtschaft

in noch viel höherem Masse der Fall, da hier der Mensch selbst die Entwürdigung an sich vollziehen, das Todesurteil über seine geistige Freiheit selbst vollstrecken soll. Wie viele Menschen den Mut haben, unter allen Umständen und auf jede Gefahr hin solche unwürdigen Zumutungen abzuweisen, ist eine Sache für sich. Das aber fühlt auch der, welcher ihn nicht hat, dass es sich hier in der Tat um einen Kampf für die heiligsten Güter der Menschheit handelt. Und wenn ein Luther der vereinigten Macht des Reiches und der Kirche zum Trotz dabei beharrt, er könne und wolle nicht widerrufen, weil es nicht sicher noch geraten sei, etwas wider das Gewissen zu tun, so fühlt auch der Schwache, dass das ein Verhalten ist, wie es von Rechts wegen jeder Mensch im kleinen und im grossen an den Tag legen sollte.

Es ist die Aufgabe, oder wenn man diesen Ausdruck vorzieht, die Pflicht der geistigen Selbstbehauptung, welche hier vor unseren Blicken auftaucht. Nicht eine Aufgabe, welche uns von aussen her auferlegt oder von unserer Umgebung uns eingeprägt worden ist, sondern eine Aufgabe, welche uns, wenn Geistes- und Gewissensknechtschaft uns droht, von selbst zum Bewusstsein kommt. Gleich anfangs tritt hier auch schon zu Tage die Solidarität der Interessen auf dem ethischen Gebiet, von der später noch ausführlich zu reden sein wird. Jede Geistes- und Gewissensknechtschaft, auch wenn sie direkt nur gegen einen einzelnen gerichtet ist, ist ein verletzender Eingriff in die Vernunftgemeinschaft, eine andere mittreffende Bedrohung des aus der Vernunftgemeinschaft entspringenden Postulates des freien Gedankenaustausches, und wird von diesen anderen umsomehr mitempfunden, je mehr sie selbst auf geistige Freiheit Wert legen. Und ebenso ist jeder energische Kampf gegen Geistes- und Gewissensknechtschaft ein Kampf nicht bloss für die eigene Menschenwürde, sondern für die Menschenwürde überhaupt. Daher auch die innige Teilnahme, welche jeder ethisch-interessierte Mensch für die Vorkämpfer auf diesem Gebiete hegt. Schopenhauer in seiner Kritik der Kantischen Ethik hat sich über die Idee der Menschenwürde lustig gemacht. Der Ausdruck „Würde des Menschen“ sei, einmal von Kant ausgesprochen, nachher „das Schibboleth aller rat- und gedankenlosen Moralisten“ geworden, die ihren Mangel an einer wirk-

lichen Grundlage der Moral hinter jenem imponierenden Ausdruck versteckt hätten, denn „wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.“ Ich habe nie begreifen können, wie scharfsinnige Leute — denn Schopenhauer ist keineswegs der einzige, welcher so geringschätzig urteilt — gegen offenbare Tatsachen so blind sein können. Schon die Erinnerung an die von der französischen Nationalversammlung am 27. August 1789 angenommene „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“, besonders an den 10. und 11. Artikel derselben, sollte genügen, sich klar darüber zu werden, dass die Idee der Menschenwürde nicht bloss in den Köpfen rat- und gedankenloser Philosophen eine Rolle spielt, sondern auch in der nackten historischen Wirklichkeit. Ich hoffe, im Lauf dieser Untersuchung nachzuweisen, dass diese Idee in der Tat der Angelpunkt, oder ich will lieber sagen: der Ausgangspunkt des ethischen Bewusstseins ist, und dass der Mensch, welcher für seine Würde gar keinen Sinn hat, der würdelose Mensch, niemals eine moralische Persönlichkeit sein kann. Schon hier möchte ich betonen, dass für die Richtigkeit dieser Auffassung auch die Kategorien sprechen, welche für die ethische Beurteilung anderer Menschen massgebend sind, und mit welchen die teleologische Ethik nichts anzufangen weiss, die Kategorien der Achtung und Verachtung in ihren verschiedenen Nüancen und Stufen. Denn achten kann man nur das, was Würde hat, verachten nur das Unwürdige.

Doch wir wollen zunächst auf dem begonnenen Wege weiterwandern. Wenn jemand gegen Geistes- und Gewissensknechtschaft mit Einsetzung seiner ganzen Person kämpft, so finden wir das sehr schön und erkennen auch innerlich an, dass es eigentlich immer so sein sollte. Aber wir werden andere, welche sich durch Todesgefahr und dergleichen einschüchtern lassen, doch nicht leichten Herzens verdammen, schon weil es uns selbst nicht über allen Zweifel erhaben sein wird, ob wir gegebenen Falls die Kraft finden würden, auch dem Äussersten und Furchtbarsten gegenüber unsere Würde zu behaupten. Die Verurteilung wird um so härter ausfallen, je geringer der äussere Druck ist, der auf dem Individuum lastet, und je leichter sich dieses vor den Meinungen der Gewalthaber bez. derjenigen, welche auf sein persönliches Schicksal massgebenden Einfluss haben, beugt. Die Heuchelei

z. B., wo sie auf der Furcht vor den nachteiligen Folgen der Wahrhaftigkeit beruht, entspricht in gewisser Weise dem Widerruf, aber sie gilt für viel verwerflicher, weil der Widerrufende wenigstens vorher den Versuch gemacht hat, den freien Gedankenaustausch aufrecht zu erhalten, während der Heuchler sich dem Drucke von vornherein beugt und nicht allein seine eigentlichen Ansichten und Gefühle verhüllt, sondern sogar, um das um so sicherer zu können, andere zur Schau trägt. Am widerwärtigsten ist natürlich die Heuchelei dann, wenn sie weniger dem Streben nach Vermeidung von Nachteilen als dem Trachten nach Vorteilen entspringt, obgleich von einem prinzipiellen Unterschied, da beides unzertrennlich miteinander verbunden ist, nicht die Rede sein kann. Um kein Haar besser als die Heuchelei sind die Schmeichelei und der Byzantinismus, welche darin bestehen, dass man sich den Meinungen, welche die Gewalthaber oder die einflussreichen Persönlichkeiten von sich selbst haben oder gerne haben möchten, anpasst. Wer z. B. einen mässig begabten Monarchen in dem Gedanken bestärkt, dass er ein Genie oder von Gott besonders erleuchtet sei, — eine besonders im Zeitalter des Absolutismus weit verbreitete Form der Schmeichelei — beweist für seine eigene und die Menschenwürde überhaupt noch weniger Sinn als der Monarch selbst, wenn er nun, von Schmeichlern verdorben, allen Forderungen einer freien Vernunftgemeinschaft ins Gesicht schlägt. Selbstverständlich ist es genau so verwerflich, der Masse zu schmeicheln, als einem Monarchen. Die Demagogie ist das genaue Gegenstück zum Byzantinismus.

Charakteristisch für alle diese Gebiete, vom ängstlichen Ducken vor geistiger Knechtung und vom Widerruf an bis zur Schmeichelei, ist es, dass wir nicht, wie das Wesen der Vernunftgemeinschaft es verlangt, unsere eigene Meinung zum Ausdruck bringen, sondern dass unsere Meinungsäusserung sich den Meinungen anderer anpasst. Sehr lehrreich sind auch die Fälle, wo jemand sich die Vertretung der Meinungen anderer nach aussen hin zur Aufgabe macht, wo also sein Denken nicht im Dienst seiner eigenen Auffassung, sondern derjenigen anderer steht. Besonders in der Tagespresse gibt es von jeher Leute, welche nach dem Grundsatz „Wes Brot ich esse, des Lied ich singe“ ihr Talent je nach der Gelegen-

heit und nach den Aussichten, die sich ihnen bieten, in den Dienst der jeweiligen in den regierenden Kreisen herrschenden Anschauungen oder irgend einer politischen Partei stellen. Am widerwärtigsten ist diese geistige Prostitution, wenn sie sich in das Gewand der Wissenschaft hüllt, eine Erscheinung, welche aus tendenziösen Geschichtsdarstellungen und dergleichen sattsam bekannt ist. Alle möglichen und unmöglichen Anschauungen haben schon, wenn es an dem nötigen Druck oder der entsprechenden Aufmunterung nicht fehlte, ihre wissenschaftlichen Vertreter gefunden. Hat sich doch z. B. im Zeitalter des Absolutismus die juristische Fakultät in Halle nicht entblödet, ihre Meinung dahin abzugeben, „dass grosse Fürsten und Herren den gewöhnlichen, für Private geltenden Gesetzen nicht unterworfen, sondern lediglich Gott für ihre Handlungen Verantwortung schuldig seien, dass daher auch ein ungeregeltes Liebesverhältnis mit einem Grossen für eine Person nichts Entehrendes enthalte, dass vielmehr auf eine solche etwas von dem splendeur ihres Amanten übergehe.“[1]) Dass auch in der Rechtsprechung die Intelligenz der Richter in alter und neuer Zeit sehr oft in den Dienst fremder Anschauungen, seien es nun die der Regierung oder die einer mächtigen Partei oder auch diejenigen der öffentlichen Meinung, gestellt worden ist, will ich nur der Vollständigkeit halber erwähnen. Wie stark z. B. der Druck der öffentlichen Meinung sein kann, hat neuerdings wieder der Dreyfussprozess zum Bewusstsein gebracht, wobei dahingestellt bleiben kann, ob und inwieweit sich in diesem Falle die Richter dem Urteil der Menge akkommodiert haben.

Auch auf dem Gebiete der Kunst zeigen sich ähnliche Erscheinungen. Auch der Künstler kann seine technische Fertigkeit, seine Phantasie, seine künstlerische Einsicht in den Dienst fremder Anschauungen und Kunstideale stellen, die seinen eigenen widerstreiten. Nicht umsonst spricht man vom künstlerischen Gewissen.

Dass diese Vertretung fremder Anschauungen und Meinungen nach aussen hin verwerflich ist, das braucht nicht, wie es nach der Theorie der Vertreter der teleologischen Ethik sein müsste, aus der Erfahrung der gemeinschädlichen Folgen

---

[1]) Ich zitiere nach Schnedermann, Die christliche Sittenlehre, Skizzen und Lehrgänge etc., S. 102.

eines solchen Verhaltens erschlossen, das braucht auch dem einzelnen Menschen nicht von aussen her eingeschärft zu werden, denn alle diese Verirrungen widerstreiten, um dies zunächst hervorzuheben, den natürlichen Funktionen des Geistes. Der Erkenntnisprozess wird hier geradezu auf den Kopf gestellt, denn während normaler Weise die Erkenntnis mit der Beobachtung und der Feststellung der Tatsachen anfängt und erst auf Grund der daraus gezogenen Schlüsse und sich ergebenden Folgerungen zu einem Resultat kommt, steht hier das Resultat, nämlich die Anschauungen, denen wir uns anpassen und die wir nach aussen hin vertreten wollen, von vorn herein fest, und die Tatsachen müssen nun so verdreht und gruppiert oder auch schlankweg geleugnet werden, dass eine Scheinbegründung jenes Resultats möglich wird. Und das gilt, wenn man der Sache auf den Grund geht, auch von der Schmeichelei und Heuchelei Denn der einzelne Akt der Schmeichelei oder Heuchelei kann nicht für sich in der Luft schweben, sondern er muss, wenn er seinen Zweck nicht verfehlen soll, begründet und jedenfalls muss das weitere Reden und Verhalten des Betreffenden damit in Einklang erhalten werden. Auch hier steht das Resultat, nämlich die den Verhältnissen angepasste Äusserung oder Behauptung, von vornherein fest.

Man könnte hier einwenden, die soeben beschriebene Täuschung anderer schliesse die innere Wahrhaftigkeit nicht aus, d. i. der Heuchler, der Schmeichler, derjenige, welcher die Meinungen anderer nach aussen hin vertritt, könne sehr wohl für sich selbst auf richtige Erkenntnis ausgehen, sodass der Erkenntnisprozess doch im Grunde normal verlaufe, das Erkenntnisleben im innersten Kerne gesund bleibe. Das ist jedoch offenbar ein Irrtum. Der Richter, welcher dem Urteil der öffentlichen Meinung sich beugend einen Angeklagten schuldig finden will und amtlich darauf ausgeht, seine Schuld zu beweisen, der Historiker, welcher für die Öffentlichkeit die historischen Tatsachen tendenziös gruppiert und entstellt, der Heuchler, welcher öffentlich mit grosser Mühe sein Benehmen und seine Worte der bei den Machthabern gerade beliebten Sorte von Frömmigkeit anzupassen strebt, sie werden schwerlich privatim darauf bedacht sein, die Wahrheit zu ergründen. Die erstrebte Erkenntnis würde ja wie ein totes Kapital da-

liegen, ja sie würde geradezu unbequem und hinderlich sein und in unbewachten Augenblicken vielleicht die fein ausgesonnenen künstlichen Deduktionen und Redensarten durchkreuzen. Wohl kann die Wahrheit oder ein Teil derselben sich dem Unwahrhaftigen auch wider seinen Willen aufdrängen, aber er wird dann immer bestrebt sein, sie auch für sein eigenes Bewusstsein zurückzudrängen und die Augen davor zu verschliessen. Jedenfalls wird er ihr niemals mit Eifer nachgehen, es sei denn, dass er ausnahmsweise aus anderen Gründen ein starkes Interesse daran hat, den richtigen Zusammenhang wenigstens für seine Person festzustellen.

Die äussere Unwahrhaftigkeit, so können wir mit einem Worte sagen, zieht die innere mit Notwendigkeit nach sich. Ja wir können noch weiter gehen und behaupten, jede aus äusseren Gründen erfolgende Anpassung an fremde Meinungen und Auffassungen, auch wenn von einem Widerstreit mit der eigenen Ansicht oder dem eigenen Urteil, welche ja noch gar nicht vorhanden zu sein brauchen, nicht die Rede ist, führt zur Tatsachenscheu, d. i. zur inneren Unwahrhaftigkeit, denn die innere Wahrhaftigkeit besteht darin, dass unser Urteil sich auf der Beobachtung und Ergründung der Tatsachen aufbaut. Es gibt Theologen, welche eine ängstliche Scheu davor haben, sich mit der modernen Naturwissenschaft näher einzulassen. Höchstens lesen sie apologetische Schriften, in denen die wirklichen oder vermeintlichen Ergebnisse derselben bekämpft werden, da man ja doch einem gebildeten Publikum über diese Dinge muss Rede und Antwort stehen können. Diese Scheu entspringt keineswegs immer geistiger Trägheit oder der von vorn herein feststehenden Überzeugung, dass die modernen Theorien doch falsch seien, und dass es sich deshalb nicht lohne, sich näher mit ihnen zu befassen. Sondern man fürchtet sich viel fach davor, an seinem „Glauben“, den man für sein Amt braucht und den man sich manchmal nur zu diesem Zwecke angeeignet oder richtiger angelernt hat, irre zu werden. Es geht diesen Leuten mutatis mutandis wie dem Chorherrn bei Hans Sachs, der in der ergötzlichen Disputation mit dem Schuster auf die Aufforderung, doch einmal Luthers Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen zu lesen, die klassische Antwort gibt: „Ich wolt, dass der Luther mit sampt seinen Büchern verprent wurd. Ich hab ir nie keins gelesen und will ir noch keins lesen.“

Auf dem politischen und sozialen Gebiet kann man Ähnliches beobachten. Es ist ja begreiflich und natürlich, hier wie anderswo, dass der Mensch die Anschauungen der Kreise, denen er durch Geburt und soziale Stellung angehört, zunächst gewissermassen auf Treu und Glauben, oder, wie wir es oben ausgedrückt haben, auf Autorität hin annimmt. Die Urteile, welche er auf dieser Entwickelungsstufe über politische und soziale Dinge fällt, sind eigentlich nicht Urteile, sondern, wie die Sprache es treffend bezeichnet, Vorurteile, d. i. Urteile, welche vor dem eigentlichen Erkenntnisprozess durch den Einfluss unserer Umgebung zustande kommen, und manche Menschen gelangen ihr lebenlang aus dem Bann der Vorurteile nicht hinaus. Es gibt aber auch Leute, bei denen von Vorurteilen in diesem entschuldbaren Sinne gar nicht mehr die Rede ist. Sie wissen recht wohl, dass die Blätter ihrer Partei ihnen die Verhältnisse in einseitiger Beleuchtung zeigen, sie haben wohl auch im geheimen die Befürchtung, dass ihre Anschauungen falsch und die der Gegner richtig sein könnten, aber sie wollen ihren politischen Standpunkt nicht fahren lassen, da er für ihre amtliche oder soziale Stellung passend ist, und meiden deshalb alles, was sie an demselben irre machen könnte, sogar die Lektüre gegnerischer Zeitungen. Auch hier sehen wir wieder die charakteristische Tatsachenscheu, die das Wesen der inneren Unwahrhaftigkeit ausmacht.

In allen den Fällen, welche wir betrachtet haben, führt also die Unwahrhaftigkeit anderen gegenüber, und sogar schon die Anpassung an fremde Anschauungen in dem soeben erörterten Sinne, mit Notwendigkeit zur inneren Unwahrhaftigkeit, zur Scheu, den Tatsachen ins Gesicht zu blicken. Und das trifft auch bei der gewöhnlichen Lüge zu. Während es sich in den bisher besprochenen Fällen mehr um Urteile und Meinungen handelte, hat es die Lüge mit den Tatsachen direkt zu tun, indem entweder das Nichtwirkliche für wirklich oder das Wirkliche für nichtwirklich erklärt wird. Nun ist klar, dass, wenn jemand z. B. leugnet, eine Tat begangen zu haben, er gar kein Interesse daran hat, so zu sagen für seinen Privatgebrauch das Bewusstsein derselben und die Erinnerung daran recht lebendig zu erhalten, sondern eher danach streben wird, diese Erinnerung in den Hintergrund des Bewusstseins

zu drängen oder ganz auszulöschen, und zwar nicht bloss wegen der Gewissensbisse, die ihn etwa plagen — das Gewissen wollen wir hier vorläufig ganz aus dem Spiele lassen —, sondern schon deshalb, weil die lebhafte Vorstellung des wirklichen Sachverhalts ihn in unbewachten Augenblicken zu unbesonnenen Äusserungen verleiten und ihn dadurch verraten kann. Dies ist um so evidenter, wenn man bedenkt, dass man sich beim Lügen darauf einrichten muss, dass andere zweifeln und stutzig werden, und dass infolgedessen die einzelne Lüge gewöhnlich eine Verzerrung aller mit der falsch dargestellten Tatsache in Verbindung stehenden anderen Tatsachen notwendig macht. Wie sollte der Lügner, wenn nicht besondere Gründe ihn dazu veranlassen, dazu kommen, diesem für andere berechneten künstlichen Lügengewebe gegenüber für sich selbst das klare Bewusstsein und die richtige Vorstellung des wirklichen Sachverhalts zu erstreben, gewissermassen eine Art doppelter Buchführung zu veranstalten, die ihm doch nur hinderlich sein kann! Bis zu welchem Grade die Erinnerung selbsterlebter Vorgänge und eigener Handlungen sich in den Hintergrund drängen lässt, ist eine Sache für sich; jedenfalls aber geht die Tendenz des Lügners dahin, seine Aufmerksamkeit und seine geistige Kraft auf die Konstruktion und Aufrechterhaltung seines Lügengewebes zu konzentrieren. Dass darunter der Sinn für das Tatsächliche leiden muss, liegt auf der Hand. Nicht ohne Grund hört man bisweilen die Redensart, dass jemand solange gelogen habe, dass er selbst an seine Lügen glaube.

Also: alle Art der äusseren Unwahrhaftigkeit führt zu einer grösseren oder geringeren Scheu vor den Tatsachen, um die es sich handelt, resp. zu einer völligen inneren Gleichgültigkeit gegen den wirklichen Sachverhalt. Da nun der Respekt vor den Tatsachen die Grundlage des normalen Erkenntnislebens ist, oder anders ausgedrückt, da alle wirklichen Fortschritte des Menschengeistes den Respekt vor den Tatsachen voraussetzen, so können wir hier als Ergebnis feststellen, dass alle Unwahrhaftigkeit das normale Funktionieren des Geistes stört, also selbst etwas Unnormales, dem Wesen des menschlichen Geistes Widersprechendes, man könnte auch sagen, etwas Krankhaftes ist. Es ist also eine durchaus falsche Vorstellung, wenn die Vertreter der teleologischen Ethik von

der Voraussetzung ausgehen, dass ein Wertunterschied zwischen der Wahrhaftigkeit und der Unwahrhaftigkeit erst durch ihre äusseren Folgen begründet werde, welche die Menschheit immer mehr kennen gelernt habe bez. kennen lerne, eine Vorstellung, wonach also Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit an sich völlig gleichberechtigt nebeneinander stehen würden.[1]) Wie unhaltbar das ist, zeigt sich auch darin, dass man, wenn jemand unwahrhaftig ist, als selbstverständlich voraussetzt, dass er seine Gründe dafür habe, vielleicht einen Nachteil von sich abwenden oder sich einen Vorteil oder ein Vergnügen verschaffen wolle, sei es auch nur das, andere zum besten zu haben. Unwahrhaftigkeit ohne jeden Zweck, ohne jedes Motiv würde geradezu Verrücktheit sein, man würde, wenn man das Fehlen jedes Motivs feststellen könnte, mit Recht an der normalen geistigen Beschaffenheit der betreffenden Person zweifeln. Die Wahrheit sagen dagegen kann jemand, ohne irgend einen Zweck damit zu verfolgen, ja er tut es notwendig, wenn nicht etwas da ist, was ihn von dieser normalen Bahn ablenkt.

Diese Tatsachen sind von der grössten Wichtigkeit, denn sie machen es erklärlich, dass die Unwahrhaftigkeit als etwas Unwürdiges empfunden wird, welches vermieden werden muss.

Werfen wir, um dies zu verstehen, einen Blick auf den Ausgangspunkt dieser ganzen Erörterung zurück. Dort wurde festgestellt, dass das Spezifisch-Menschliche in uns nur innerhalb der Vernunftgemeinschaft mit anderen zur Entfaltung kommen kann. Ferner, dass die Vernunftgemeinschaft dadurch möglich wird, dass die Funktionen der Vernunft in uns und anderen gleichartig sind, dass also die Vernunft in vielen zusammenwirken kann und tatsächlich zusammenwirkt, fast wie wenn sie e i n Wesen wären, weswegen man auch von den Leistungen d e s Menschengeistes spricht. Endlich, dass innerhalb der Vernunftgemeinschaft der einzelne, wie sehr er auch geistig auf andere angewiesen ist, doch dem Wesen der Sache gemäss in allen Vernunftangelegenheiten frei und autonom bleibt. Wir haben auch gesehen, dass der Mensch von seiner auf dieser Autonomie beruhenden Würde sehr wohl ein unmittelbares Bewusstsein haben kann,

---

[1]) Auch theologische Ethiker haben diesen Irrtum nicht immer vermieden. So meint z. B. A. Dorner, die Wahrhaftigkeit werde „in der Tat nur gefordert, damit der Verkehr der Menschen bestehen kann" („Das menschliche Handeln", S. 390).

wie sich darin zeigt, dass er Geistes- und Gewissensknechtschaft als ein unwürdiges Joch empfindet. Ich will hier hinzufügen, dass dies schon beim Kinde der Fall ist; schon Knaben empfinden es als unwürdig, wenn ihnen z. B. zugemutet wird, sich zu religiösen Dogmen zu bekennen, denen sie innerlich fernstehen, obgleich sie meistens nicht den Mut und die Kraft finden, sich ernstlich dagegen zu verwahren. Bei allen Arten der Unwahrhaftigkeit findet nun notwendig, solange sich der Mensch noch nicht abgestumpft hat, etwas Ähnliches statt. So bewirkt z. B. die durch Furcht veranlasste Lüge, welche wohl den mildesten Fall der Unwahrhaftigkeit darstellt, ein ähnliches Gefühl der Erniedrigung, wie der durch Furcht veranlasste Widerruf. Sie unterscheidet sich ja von dem Widerruf in einem wesentlichen Punkte, nämlich darin, dass es hier auf eine Täuschung des oder der anderen abgesehen ist, aber sie hat mit ihm gemein, dass sich der Mensch, vielleicht mit grossem inneren Unbehagen, vor einem äusseren Drucke beugt. Darauf beruht das Gefährliche harter Strafen, wie sie unverständige Eltern und Lehrer bisweilen für verhältnismässig gleichgültige Versehen und Nachlässigkeiten verhängen: sie verleiten die Kinder zum Lügen, zur Erniedrigung vor sich selbst. Das Entwürdigende des Lügens kommt dem Lügner umsomehr zum Bewusstsein, wenn er auf Zweifel stösst oder zu stossen fürchtet und nun, er mag wollen oder nicht, eine Verdrehung des Sachverhalts an die andere reihen, sein ganzes Reden und Benehmen der urspünglichen Lüge entsprechend gestalten muss, wenn er es nicht vorzieht, diese Sklavenketten dadurch, dass er den Folgen zum Trotz noch nachträglich der Wahrheit die Ehre gibt, zu sprengen, eine Befreiungstat, von welcher auch wieder ein unvernünftiges Strafsystem häufig abschreckt. Am entwürdigendsten ist aber das Lügen — und von allen anderen Arten der Unwahrhaftigkeit gilt ja dasselbe — deshalb, weil nicht bloss unser Reden und Benehmen in Sklavenfesseln geschlagen und die Vernunftgemeinschaft mit anderen gestört wird, sondern weil die Unwahrhaftigkeit uns, wie oben im einzelnen dargestellt wurde, auch dazu drängt, in unserem Innenleben vor der Wahrheit die Augen zu verschliessen und dadurch ein Attentat auf unsere Vernunftautonomie zu begehen, auf der doch im letzten Grund alles wahre Menschentum beruht, ein Attentat, bei welchem

natürlich die dunkle Furcht vor der Wahrheit, die wir nicht sehen wollen, die aber doch über kurz oder lang unsere Zirkel stören kann, nicht zu vermeiden ist. Man sage nicht, dass das Kind und der ungebildete Mensch von diesen inneren Vorgängen kein Bewusstsein habe und haben können. Je komplizierter und raffinierter die Unwahrhaftigkeit nach aussen hin ist, je mehr der ganze Erkenntnisprozess auf den Kopf gestellt werden muss, um ein von vornherein feststehendes Resultat, die falsche Behauptung, die Schmeichelei etc. zu begründen und aufrecht zu erhalten, desto mehr wird sich auch der Mensch nicht bloss dieser Umkehrung des Erkenntnisprozesses, sondern auch der damit zusammenhängenden inneren Verschliessung vor der Wahrheit bewusst. Natürlich nicht auf dem Wege der Reflexion, sondern dadurch, dass die Vernunft sozusagen gegen die ihr zu teil werdende schlechte Behandlung protestiert, ähnlich wie ja auch bei der natürlichen Reaktion gegen Geistes- und Gewissensknechtschaft durchaus keine Reflexion nötig ist, sondern jene Knechtung unmittelbar als unwürdige Hemmung der geistigen Freiheit, der Entfaltung unseres besseren Teils empfunden wird.

Wie eng die Würde des Menschen mit seiner Wahrhaftigkeit verknüpft ist, zeigt sich auch in der Beurteilung anderer. Ertappen wir jemanden, von dem wir bisher eine gute Meinung gehabt haben, auf einer Lüge oder Heuchelei, so wird sofort unsere Achtung vor ihm gewaltig sinken, ein Zeichen, dass wir seine Würde geringer schätzen als bisher, denn achten kann man, wie schon bemerkt wurde, nur das, was Würde hat, verachten nur das Unwürdige. Umgekehrt wird eine von uns bisher kaum beachtete Person, wenn wir sehen, dass sie trotz eines ihr daraus entstehenden Nachteils oder einer drohenden Gefahr der Wahrheit die Ehre gibt, mit einem Schlage um ein bedeutendes Stück in unserer Achtung steigen. Nicht der bewiesene Mut ist es, welcher diese plötzliche Erhöhung der Achtung bewirkt, denn der aus anderen Gründen, z. B. aus Ehrgeiz bewiesene Mut, übt durchaus nicht dieselbe Wirkung auf uns; sondern es ist die in der Versuchung sich bewährende Wahrhaftigkeit selbst, welche uns diese Achtung abnötigt. Und zwar wird die Achtung um so grösser sein, je grössere Widerstände und Versuchungen zu überwinden sind, denn das Wahrheitsagen ohne solche ist noch kein Beweis

von Wahrhaftigkeit, weil es den normalen Funktionen des Geistes entspricht und da, wo keine Motive zur Unwahrhaftigkeit vorliegen, selbstverständlich ist. Diese Achtung vor Personen, welche grossen Verlockungen oder Gefahren zum Trotz wahrhaftig sind, ist um so begreiflicher, weil ihr Verhalten zugleich den Beweis dafür liefert, dass sie auch innerlich wahrhaftig sind, dass sie die Wahrheit suchen und lieben und nicht die Augen davor schliessen, denn die innere Unwahrhaftigkeit, welche den Menschen am meisten entwürdigt, ist, wie oben dargestellt wurde, die Folge der äusseren Unwahrhaftigkeit bez. der Akkommodation an fremde Anschauungen, kann also da, wo strenge Wahrhaftigkeit nach aussen geübt wird, nicht vorkommen. Ja noch mehr! Wer vor der Wahrheit solche Achtung hat, dass er sie zu entstellen weder durch lockende Vorteile noch durch vorhandene Gefahren bewogen werden kann, von dem kann man auch mit Fug und Recht voraussetzen, dass er ein mannhafter Kämpfer gegen Geistes- und Gewissensknechtschaft sein werde. Alles Einzelne schliesst sich so zur Einheit zusammen. Der Kampf gegen Geistes- und Gewissensknechtschaft, überhaupt gegen alle Bestrebungen, welche die erkennende Vernunft in ihrem Gange aufhalten wollen, und das Streben, die Vernunft in sich selbst ohne Hindernisse wirksam sein, auf das Denken und den Gedankenaustausch keine heterogenen Motive Einfluss gewinnen zu lassen, sie entstammen derselben Wurzel, der Wahrhaftigkeit, die sich, mit dem halb instinktiven Widerstand gegen äusseren Druck oder innere Versuchungen beginnend, bei fortschreitender Einheit des Bewusstseins immer mehr zur bewussten, auf klarer Einsicht beruhenden Achtung der Wahrheit und Liebe der Wahrheit, welche den Wahrhaftigen an ihrer eigenen Würde teilnehmen lässt, verdichtet.

Je mehr jemand zu dieser bewussten, auf klarer Einsicht beruhenden Wahrheitsliebe fortschreitet, desto mehr wird er darauf bedacht sein, der Wahrheit die Wege zu bahnen durch Hebung des gegenseitigen Vertrauens, denn auf dem Vertrauen ruht die Möglichkeit der Vernunftgemeinschaft und alles dessen, was mit ihr zusammenhängt. Schon im Verkehr mit Kindern ist es, so scharf wirkliche Unwahrhaftigkeit gebrandmarkt werden muss, von der grössten Wichtigkeit, ihnen kein ungerechtfertigtes Misstrauen zu zeigen, vielmehr ihnen möglichst viel Vertrauen

entgegenzubringen. Denn im Vertrauen auf seine Wahrhaftigkeit, welches dem Kinde gezeigt wird, äussert sich die Anerkennung seiner Menschenwürde; das Kind lernt sich als Persönlichkeit, als aktives Glied einer Vernunftgemeinschaft fühlen; das Ehrgefühl, welches, richtig verstanden, identisch ist mit dem Sinn für Menschenwürde,[1]) wird erweckt bez. gestärkt, und je mehr dies der Fall ist, desto mehr wird das Kind das Entwürdigende der Unwahrhaftigkeit fühlen. Erwachsenen gegenüber gilt natürlich das Gleiche. Durch das Vertrauen, welches ihm entgegengebracht wird, fühlt der Mensch sich gehoben, geadelt und angeregt, dasselbe zu rechtfertigen, während das Misstrauen oder gar der Vorwurf der Lüge die Vernunftgemeinschaft hemmt und auflöst. Selbstverständlich wird der Wahrheitsliebende auch danach trachten, dass ihm selbst von anderen Vertrauen entgegengebracht wird, denn auch bei dem, welcher sittlich schon hoch steht, kräftigt das Vertrauen, welches ihm geschenkt wird, das Bewusstsein der Menschenwürde und dessen, was er ihr schuldig ist, und gewährt ihm die edelsten Freuden, ganz abgesehen davon, dass auch bei ihm die Vernunft erst da, wo Vertrauen herrscht, sich auswirken kann. Wieder stossen wir hier auf die wichtige Tatsache der Interessengemeinschaft auf ethischem Gebiet, welche uns nachher noch näher beschäftigen wird.

So wichtig nun aber auch die Hebung des Vertrauens unter den Menschen ist und so sehr diese Hebung von unserer Wahrhaftigkeit abhängt, so darf doch niemals die Wahrhaftigkeit als blosses Mittel angesehen werden, das Vertrauen zu wecken. Die Wahrhaftigkeit ist ein kategorischer Imperativ, welcher aus dem Wesen der Vernunftgemeinschaft entspringt und welcher gilt ohne Rücksicht darauf, ob das Vertrauen anderer zu uns dadurch vermehrt oder vermindert wird. So

---

[1]) „Standesehre" und dergleichen, überhaupt die ganze äussere Stellung des Menschen hat mit dem eigentlichen Ehrgefühl nichts zu tun. Dieses kann der schlichte Mann aus dem Volke, der sich durch nichts vor anderen Leuten auszeichnet, ebensogut haben, wie der Reiche, der Vornehme, der Gelehrte. Denn das wahre Ehrgefühl gründet sich nicht auf empirische Vorzüge irgendwelcher Art, sondern allein darauf, dass man Mensch ist. Wer richtiges Ehrgefühl hat, der hat, nebenbei bemerkt, schon die Grundlage der Sittlichkeit in sich, und jeder erfahrene Erzieher weiss, dass es zur sittlichen Förderung seiner Zöglinge kein besseres Mittel gibt als die Weckung und Hebung des Ehrgefühls.

soll z. B. der Richter gerecht, d. i. wahrhaftig sein, auch wenn Gefahr vorhanden ist, dass das die Sachlage nicht überschauende, verblendete Publikum seinen Spruch nicht versteht und ihn für parteiisch oder bestechlich hält. Das Vertrauen zu unserer Wahrhaftigkeit durch Unwahrhaftigkeit erhalten zu wollen, ist nicht allein unwürdig, sondern auch unsinnig. Denn die Bedeutung des Vertrauens besteht ja darin, dass es die Vernunftgemeinschaft ermöglicht. Wenn ich aber unwahrhaftig bin, so stehe ich in gar keinem Gedankenaustausch mit anderen, ich pflege gar nicht die Vernunftgemeinschaft, ich hemme im Gegenteil den Gang der Wahrheitserkenntnis, dem doch die Vernunftgemeinschaft dienen soll. Selbst die erhebende und beglückende Wirkung des Vertrauens fällt dann fort, denn diese setzt voraus, dass die Wahrhaftigkeit, auf welche vertraut wird, auch wirklich, wenigstens dem Keime nach, vorhanden ist, kann also nicht eintreten, wenn ich die Wahrheit mit Füssen trete. Dass es sehr herb ist, wenn wir in solchen Ausnahmefällen Gefahr laufen, gerade durch unsere Wahrhaftigkeit das Vertrauen zu uns zu schwächen, ist zweifellos, denn das Vertrauen ist, auch abgesehen von seinen Beziehungen zur Vernunftgemeinschaft und Menschenwürde, von Wert, insofern damit im Leben allerlei Vorteile und Annehmlichkeiten verbunden sind. Die Wahrhaftigkeit erfordert in solchen Fällen Selbstverleugnung, aber es ist nur das niedere Ich mit seinen Interessen, welches verleugnet wird, während wir in unserem innersten Selbstbewusstsein gekräftigt und gehoben werden durch die Erfahrung, dass wir uns über die empirische Motivation, über den empirischen Kausalzusammenhang erheben können. Denn wo die ihren eigenen Gesetzen folgende, in den Kausalzusammenhang nicht verflochtene Vernunft und die aus ihr entspringende Idee der Menschenwürde den Willen bestimmen, da steht das Subjekt über dem natürlichen Kausalzusammenhang, bewegt sich im übersinnlichen Reiche der Freiheit. Daher auch die staunende Bewunderung, wenn ganz evidente Fälle von Selbstverleugnung uns aufstossen, und auf der anderen Seite der Unglaube derer, welche ähnliche Kräfte in sich nicht spüren. Doch davon später.

Wenn nun schon die Rücksicht auf das Vertrauen anderer uns nicht von der Bahn der Wahrhaftigkeit ablenken darf, so gewiss auch kein anderer Zweck, mag er an sich noch so löb-

lich sein. Höchstens wäre der Fall denkbar, dass mit dem kategorischen Imperativ der Wahrhaftigkeit andere kategorische Imperative in gewissen Fällen in Kollision kommen könnten, eine Frage, welche bei der Besprechung des Konflikts der Pflichten zu untersuchen sein wird. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei jedoch darauf hingewiesen, dass auch, wo von einem solchen Konflikt garnicht die Rede sein kann, nicht jede formale Abweichung von der Wahrheit oder jede Täuschung sittlich verwerflich ist, und zwar deshalb nicht, weil sie garnicht der Unwahrhaftigkeit zu entspringen braucht. Von Wahrhaftigkeit oder Unwahrhaftigkeit kann nach allem, was vorhin über das Wesen der Vernunftgemeinschaft ausgemacht worden ist, nur da die Rede sein, wo wir mit jemandem in wirklichem ernsten Gedankenaustausch stehen, wo der andere annimmt (und den Umständen nach garnicht anders annehmen kann), dass wir ihm wirklich Tatsachen mitteilen, unsere Ansicht kundgeben, seinen Rat einholen, mit ihm gemeinsam überlegen wollen und dergleichen. Bei einer scherzhaften Unterhaltung dagegen[1]) oder da, wo, wie bei vielen Spielen, es stillschweigende Voraussetzung ist, dass die Gegner sich zu überlisten und irrezuführen suchen, kommen die Kategorien der Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit garnicht in Betracht. Dasselbe gilt von der Kriegslist. Wenn nach der bekannten Uhlandschen Ballade Graf Eberhard der Greiner in der Döffinger Schlacht plötzlich den Seinen zuruft: „Schlagt drein! Die Feinde fliehen!“, und dadurch die Feinde in Verwirrung bringt, so wird kein verständiger Mensch ihn und andere, welche ähnlich handeln, Lügner schelten, denn der Feind weiss, dass sein Gegner versuchen wird, ihn zu überraschen, zu täuschen, irrezuführen, ebenso wie er selbst dies auch als sein gutes Recht betrachtet. Damit ist keineswegs gesagt, dass Feinden gegenüber Unwahrhaftigkeit erlaubt sei, im Gegenteil, lauterste Wahrhaftigkeit ist Feinden gegenüber ebenso notwendig, wie im Verkehr mit den besten Freunden. Sobald wir mit dem Feinde in wirklichen Gedankenaustausch eintreten, sobald er also den Umständen nach anzunehmen

[1]) Nicht zu verwechseln mit dem Scherz ist die Ironie. Bei dieser kann es blutiger Ernst sein, nur dass hier dem Gedanken aus Gründen, die sehr verschieden sein können, ein Ausdruck gegeben wird, der ihn der Form, nicht der Sache nach, in sein Gegenteil verkehrt.

berechtigt ist, dass wir ihm wirkliche Mitteilungen, etwa über Gefangene, Verwundete oder Tote machen oder mit ihm verhandeln wollen, ist jede Täuschung verwerflich. Durch Missbrauch der Parlamentärflagge z. B. sich Vorteile zu verschaffen, ist nicht List, sondern Hinterlist, welche von dem sittlichen Bewusstsein zu allen Zeiten gebrandmarkt worden ist, denn die Parlamentärflagge und die ihr entsprechenden sonstigen Zeichen sind eben Mittel, um anzuzeigen, dass die Suspension der Vernunftgemeinschaft aufgehoben werden und ein Gedankenaustausch eintreten soll. Im diplomatischen Verkehr gilt natürlich dasselbe. Mag das Verhältnis zwischen zwei Völkern noch so gespannt sein, solange ein ernster Gedankenaustausch stattfindet, solange der Gegner darauf rechnet und den Umständen nach zu rechnen berechtigt ist, dass der Vertreter des anderen Volkes die Wahrheit sagt, ist jede Täuschung verwerflich, und keine Berufung auf das Wohl des eigenen Volkes kann den betreffenden Diplomaten von dem Makel reinigen, sich und seine Regierung durch Unwahrhaftigkeit geschändet zu haben.

Täuschungen, welche der Kriegslist vergleichbar sind und mit Unwahrhaftigkeit nichts zu tun haben, können auch im Privatleben vorkommen. Die alte Frau, welche in ihrem Hause von Strolchen überfallen und bedroht wird, und um sie zu verscheuchen, nach ihrem garnicht anwesenden Mann oder Sohn ruft, ist gewiss keine Lügnerin, und auch die getäuschten Strolche selbst, welche mit ihr gewissermassen im Kampfzustand waren, werden sie nicht dafür erklären. Es ist eine Begriffsverwirrung, wenn man solche und ähnliche Fälle, denen das charakteristische Merkmal der Unwahrhaftigkeit völlig fehlt, in denen also von Lügen gar keine Rede sein kann, unter den Begriff der Notlüge bringt.

Etwas anders liegt die Sache in einem Fall, den Paulsen in seiner Ethik erzählt. „Im Theater zu Zürich brach während der Vorstellung Feuer aus. Als der Regisseur es erfuhr, trat er auf die Bühne und erklärte: wegen plötzlicher Erkrankung eines Schauspielers müsse die Vorstellung abgebrochen werden. Das Theater leerte sich ohne Unruhe: es brannte dann vollständig nieder. Wird jemand den glücklichen Einfall als Lüge zu schelten wagen?“ Ich gebe zu, dass das ein etwas harter Ausdruck sein würde. Wenn man jemand einen Lügner

nennt, so wirft man ihm damit einen groben Mangel an Achtung vor der Wahrheit vor, und davon kann hier keine Rede sein. Eine Viertelstunde später kam die Wahrheit ja doch an den Tag, und Verwirrung in den Gedankengängen der Theaterbesucher konnte die falsche Angabe nicht anrichten. Freilich, dass der Einfall so besonders glücklich gewesen wäre, vermag ich nicht zu finden. Wenn der gute Mann statt dessen gesagt hätte, gewisser Umstände wegen, deren Mitteilung sich verbiete, müsse die Vorstellung abgebrochen werden, so würde das wahrscheinlich dieselben Dienste getan haben. Aber ihm ist im Augenblick nichts Besseres eingefallen und er hat gefürchtet, wenn er den wahren Grund angebe, werde es Gedränge und Unglücksfälle geben, während er sich verpflichtet fühlte, für die Sicherheit des Publikums nach Möglichkeit zu sorgen. Ob eine solche Lage die Abweichung von der Wahrheit sittlich notwendig machen kann, kann erst, nachdem wir den Ursprung der anderen neben der Wahrhaftigkeit stehenden Pflichten untersucht haben werden, bei der Besprechung des Konfliktes der Pflichten zur völligen Klarheit gebracht werden. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass es völlig unangebracht sein würde, aus solchen Fällen, vorausgesetzt, dass man das Verhalten vom sittlichen Standpunkt richtig findet, den Schluss zu ziehen, dass die Verfolgung irgend welcher guten Zwecke die Unwahrhaftigkeit rechtfertige und heilige. Der unentbehrliche Massstab für die Beurteilung aller Abweichungen von der Wahrheit, da, wo wir sie eigentlich sagen müssten, ist vielmehr der Grad der Unwahrhaftigkeit. Dieser offenbart sich einesteils darin, wie leicht sich jemand von der Bahn der Wahrheit ablenken lässt. Bei dem, welcher, um einen Vorteil zu erlangen, die Unwahrheit sagt, ist die Unwahrhaftigkeit grösser als bei dem, welcher sich durch Angst dazu verleiten lässt, und bei diesem wieder sitzt sie tiefer als bei dem, welcher nur dann, wenn er irgend eine wichtige sittliche Aufgabe zu verletzen fürchtet, etwas Unwahres sagt. Ausserdem zeigt sich der Grad der Unwahrhaftigkeit darin, wie weit wir die Sache treiben, ob es bei der einfachen, vielleicht in der Übereilung und in der Verlegenheit des Augenblickes geschehenen falschen Aussage bleibt und wir vor weiteren, damit zusammenhängenden Entstellungen des Sachverhaltes zurückschrecken, oder ob wir auch ein ganzes Lügengewebe nicht

scheuen und schliesslich sogar innerlich die Beziehungen zur Wahrheit verlieren. Wenn wir diesen Massstab anlegen, dann kommt unser Regisseur gut weg, denn das Mass der Unwahrhaftigkeit ist bei ihm, wenn er auch in anderen Fällen nicht darüber hinausgeht, ein verschwindend geringes. Aber alles das kann, wie schon hier zu sehen ist, höchstens eine Entschuldigung seiner Abweichung von der Wahrheit bilden, nicht etwa dieselbe verherrlichen. Sie bleibt auf alle Fälle eine Verlegenheitsauskunft, welche einen bitteren Beigeschmack behält. Man braucht sich nur vorzustellen, dass ein Pfarrer auf der Kanzel während der Predigt ein ähnliches Mittel zu demselben Zweck anwendete, um das zu empfinden. Aber, wie gesagt, Steine auf Leute zu werfen, welche in solchen Fällen von der Wahrheit abweichen, dazu ist nicht der mindeste Anlass vorhanden.

Der Satz, dass die Wahrhaftigkeit ein kategorischer Imperativ sei, dass sie niemals als blosses Mittel angesehen werden dürfe, wird also durch den Hinweis auf Fälle wie den vorstehenden keineswegs erschüttert. Nicht die Rücksicht auf die Förderung irgend eines guten Zwecks rechtfertigt die Unwahrhaftigkeit — selbst der edelste Zweck, etwa die Ausbreitung der Sittlichkeit selbst, kann eine Lüge nicht rechtfertigen, sondern wird selbst durch sie befleckt und geschändet —, sondern es kann sich nur darum handeln, ob der Mensch in gewisse Zwangslagen kommen kann, wo die unzweifelhafte Pflicht der Wahrhaftigkeit einer anderen ebenso unzweifelhaften Pflicht widerstreitet, wo er für seine Person, wenigstens in seiner momentanen Geistesverfassung, keine Möglichkeit sieht, der einen treu zu bleiben ohne die andere zu verletzen, wo er also vor der Notwendigkeit steht, zwischen zwei Pflichtverletzungen die kleinere wählen zu müssen, vielleicht nicht, ohne dass eine Narbe in seinem Bewusstsein zurückbleibt.[1])

So fest nun aber auch die Pflicht der Wahrhaftigkeit steht, so wenig ist es doch unsere Aufgabe, das, was wir für Wahrheit halten, immer sofort zu sagen. Wir sollen freilich

---

[1]) Man könnte einen Widerspruch darin sehen, dass hier von kleineren und grösseren Pflichtverletzungen gesprochen wird, da doch die Pflicht immer ein kategorischer Imperativ ist. Die Schwierigkeit löst sich, wenn man bedenkt, dass es geringere und grössere Grade der Pflichtverletzung gibt, wie soeben an dem Beispiel der Unwahrhaftigkeit nachgewiesen worden ist.

im ernsten Gedankenaustausch niemals etwas sagen, was wir nicht für wahr halten, aber wohl sollen wir manches nicht sagen, was wir für wahr halten. Gerade die Wahrhaftigkeit, welche ja im letzten Grunde Achtung vor der Wahrheit, Liebe zur Wahrheit ist, erfordert das. Es ist z. B. gewiss nichts dagegen einzuwenden, wenn jemand seine politischen oder religiösen Anschauungen, auch wenn sie mit den herrschenden in schroffem Widerspruch stehen, im Gespräch mit urteilsfähigen Personen kräftig vertritt. Wer aber Kindern damit kommt oder überhaupt Personen, welche zu einem eigenen Urteil garnicht befähigt sind, der will überreden und nicht überzeugen, der zerstört ohne aufbauen zu können, der verwirrt die Köpfe und dient nicht der Wahrheit, sondern seiner Eitelkeit. Auch ist es notwendig, dass wir unsere subjektiven Meinungen nicht mit der Wahrheit selbst identifizieren. Es gibt Leute, welche im kleinen und im grossen eine unausrottbare Neigung zum Weltverbessern haben, ohne sich jemals ernstlich um die betreffenden Fragen zu bekümmern, ohne überhaupt nur ernsthafte Überzeugungen zu haben. Auch das ist keine Wahrhaftigkeit, und diese Menschen haben nicht den mindesten Anlass, sich auf ihre Offenheit etwas einzubilden. Wohl gilt das Wort: „Wer die Wahrheit kennet und saget sie nicht, der ist fürwahr ein erbärmlicher Wicht", aber die Voraussetzung dabei ist, dass wir die Wahrheit wirklich kennen. Und selbst wenn wir sie kennen, ist es noch immer angemessen, abzuwarten, ob nicht diejenigen, welche durch die Verhältnisse oder durch ihre Stellung in erster Linie berufen sind, sie zu sagen, ihre Pflicht tun. Es liegt doch eine tiefe Weisheit in der Mahnung des Sirachsohnes: „Was deines Amtes nicht ist, da lass deinen Fürwitz." Es ist sehr schön, wenn jemand für die Wahrheit eintritt, aber wer dies will, der muss vor allem innerlich wahrhaftig sein, nach voller innerer Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit streben, und daran mangelt es bei den Weltverbesserern oft in bedauerlichem Grade. Wie wenig Ernst es mit ihrer Wahrheitsliebe ist, zeigt sich oft auch daran, dass sie, sobald wirklich etwas zu wagen ist, versagen. Dasselbe ist oft der Fall bei denen, welche es lieben, an den Fehlern ihrer Mitmenschen herumzumäkeln und ihnen „offen ihre Meinung zu sagen." Sie hüten sich gewöhnlich an „den Unrechten" zu kommen. Der wirklich

Wahrhaftige wird auch in dieser Hinsicht zurückhaltend sein und sich vor dem voreiligen Richten und Verdammen, welches so oft der Gerechtigkeit und damit der Wahrhaftigkeit widerstreitet, hüten.

So entspringt aus dem Wesen der erkennenden Vernunfttätigkeit die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Wir wollen uns nun der anwendenden Vernunfttätigkeit zuwenden und untersuchen, was für Aufgaben dem Menschen aus ihrem Wesen erwachsen.

## III. Die Vernunftgemeinschaft auf dem Gebiet der anwendenden (praktischen) Vernunft.

Erkennende und anwendende Vernunfttätigkeit stehen mit einander in engster Verbindung. Die Kenntnis der Dinge, der Verhältnisse, der Regeln alles Geschehens, welche jene liefert, werden von dieser verwertet. Denn mit allem, was wir einmal erkannt haben, mag es sich um die Eigenschaften einer Tiergattung, um die Bewegungen der Gestirne, die Vorzüge einer Getreideart vor anderen, die Sitten eines Volkes, den Charakter eines Menschen oder um ein sogenanntes Naturgesetz, etwa das Gesetz der Schwere, handeln, können wir in künftigen Fällen im voraus rechnen, können unser Verhalten danach einrichten und die gewonnene Kenntnis eventuell auch technisch verwerten. Auch auf dem Gebiete der anwendenden Vernunfttätigkeit sind die Menschen eng auf einander angewiesen. Auch der intelligenteste Mann muss auf den Gebieten, welche ihm ferner liegen, die überlegene Erkenntnis anderer benutzen und manches auf ihre Autorität hin tun. Wer nicht selbst juristisch oder medizinisch gebildet ist, der wird sich in schwierigeren Fällen auf seinen Arzt oder Rechtsanwalt verlassen müssen. Vor allem hat das Kind das Bedürfnis, auf Autorität hin zu handeln, weil der Umfang seiner Erkenntnisse noch viel zu gering, und sein Erkenntnisvermögen noch viel zu schwach ist, als dass es selbständig darüber urteilen könnte, welches Verhalten auf den verschiedenen Gebieten, selbst das physische nicht ausgenommen, das richtige ist. Man nennt diese Periode, während welcher der Mensch noch nicht fähig ist, sein Verhalten in vernünftiger Weise selbst zu regeln, die Zeit der Unmündigkeit, eine Zeit, welche von der Gesetz-

gebung mechanisch eingeteilt und begrenzt wird, während in Wirklichkeit natürlich das Tempo der Entwickelung zur Selbstständigkeit bei den einzelnen sehr verschieden ist, und die Zeit der Mündigkeit sich von dem unmündigen Alter überhaupt nicht durch einen jähen Übergang abscheidet. Manche Menschen bleiben ihr Lebelang unmündig und anlehnungsbedürftig.

Der Mensch muss also, ebenso wie er auf dem theoretischen Gebiet manches auf Autorität hin anzunehmen gezwungen ist, so auch auf dem praktischen Gebiet vieles auf Autorität hin tun. Aber auch hier ist die Anerkennung der Autorität niemals blind, als ob die eigene Vernunft dabei völlig ausgeschaltet wäre, sondern sie setzt die Überzeugung voraus, dass die Autoritätsperson erstens überlegene Einsicht besitzt, und ferner, dass es auch wirklich diese überlegene Einsicht ist, welche ihre Anordnungen diktiert, und nicht etwa blosse Laune oder eine egoistische Nebenabsicht. Selbst den Eltern gegenüber ist dies der Fall. Dass gerade sie unter normalen Umständen bei den Kindern die grösste Autorität besitzen, hat seinen Grund nicht in irgendwelchen dunklen Instinkten oder darin, dass das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, den Kindern a priori ins Herz geschrieben wäre, sondern es kommt einzig und allein daher, dass diese die Eltern mehr als alle anderen Menschen um ihr Wohl bemüht sehen und daraus die Überzeugung gewinnen, dass deren Anordnungen nicht irgendwelchen Launen entspringen, sondern ihrer überlegenen Einsicht. Die praktische Autorität gründet sich also ebenso wie die theoretische auf Vertrauen, d. i. auf gewisse Überzeugungen. Daher kann die Autorität niemals erzwungen werden, eben weil Überzeugungen sich nicht erzwingen lassen. Wird das Vertrauen zu den Autoritätspersonen durch irgend etwas erschüttert, so fängt der Mensch auch sofort an, sich von ihrer Autorität zu emanzipieren. Auch auf diesem Gebiet bleiben wir, eben als Vernunftswesen, im letzten Grunde völlig autonom, so gut wie auf dem theoretischen. Damit ist nicht gesagt, dass mit der innerlichen Anerkennung der Autorität auch die äusserliche Unterordnung verloren gehen müsse. Diese kann erzwungen werden, reicht dann aber auch nur so weit wie der Zwang oder die Furcht vor Strafe reicht. Auch mit wirklicher Autorität kann, besonders Kindern gegenüber,

ein gewisser Zwang verbunden sein; er ist oft dem natürlichen Triebleben und der Macht des bösen Prinzips gegenüber unentbehrlich. Niemals aber lässt sich die Autorität selbst auf Zwang begründen.

Übrigens ist das Handeln auf Autorität hin immer nur ein Notbehelf. Die Tendenz des Vernunftwesens geht dahin, aus eigener Einsicht zu handeln. Je mehr das eigene Urteilsvermögen auf irgend einem Gebiet sich entwickelt, desto mehr erhebt sich das Bedürfnis, für die dieses Gebiet betreffenden Anordnungen unserer Autoritätspersonen die Gründe zu erfahren. Haben wir selbst einige Kenntnisse auf medizinischem Gebiet oder auch nur ein lebhaftes Interesse, so werden wir um so weniger geneigt sein, die Anordnungen des Arztes blindlings als richtig anzuerkennen. Vermag er etwaige Zweifel nicht zu zerstreuen, so ist sein Ansehen dahin. Auch Vorgegesetzte tun, wenn sie die Sache, der sie dienen, fördern wollen, gut daran, denkende Untergebene von der Richtigkeit ihrer Weisungen zu überzeugen, denn, wie Goethe treffend sagt:

„Gar leicht gehorcht man einem edlen Herrn,
Der überzeugt, indem er uns gebietet.“

Dasselbe gilt auch Kindern gegenüber: je reifer sie werden, desto notwendiger ist es, an ihre eigene Einsicht zu appellieren. Gewiss ist es im Interesse der Erziehung unerlässlich, wohlüberlegte Anordnungen, wenn nötig, auch unter Anwendung von Zwang, unbedingt durchzusetzen, und Einwendungen, welche aus Bequemlichkeit, Eigensinn oder noch Schlimmerem entspringen, scharf zurückzuweisen. Dagegen ist es ein grober pädagogischer Fehler, der sich in der Erschütterung der Autorität über kurz oder lang bitter rächt, wenn Eltern oder Erzieher da, wo das eigene Urteilsvermögen sich regt, einen blinden Gehorsam zum Ideal erheben, jede Begründung ihrer Befehle verschmähen, oder bescheidene, aus dem Erkenntnistrieb entspringende Fragen und Zweifel mit einem barschen „das verstehst du nicht“ oder „halte den Mund“ abfertigen. Das Ziel der Erziehung ist hier völlig verkannt. Die Kinder sollen ja gerade des Gängelbandes allmählich entwöhnt und darin geübt werden, aus eigener Einsicht zu handeln und auf eigenen Füssen zu stehen. Je reifer der Zögling wird, desto mehr muss sich der Erzieher aus einer blossen Autoritätsperson,

deren Anordnungen auf Treu und Glauben als richtig angenommen werden, in einen Freund und Ratgeber verwandeln; dann gerade wird ihm das Vertrauen des Zöglings und ein Einfluss auf denselben bis in die Zeit der Mündigkeit erhalten bleiben.

Das alles gilt mutatis mutandis auch für das Gebiet der gemeinsamen Interessen und Angelegenheiten. Auch hier spielt das Handeln auf Autorität hin eine Rolle. Ein Volk kann z. B. politisch so unreif sein, dass es die Ordnung und Leitung der öffentlichen Angelegenheiten gänzlich einzelnen hervorragenden Männern überlässt. Aber auch hier ist die eigene Vernunft keineswegs ausgeschaltet, denn auch hier ist, wenn diese Leitung sich auf wirkliche Autorität gründen soll, die Voraussetzung, dass die Regierten von der überlegenen Einsicht der Regierenden und auch davon überzeugt seien, dass diese das Interesse des Volkes im Auge haben. Dieser Zustand des politischen Autoritätsglaubens ist keineswegs unwürdig, aber auch er ist ein blosses Provisorium und ein Notbehelf. Je reifer das Volk in politischer Beziehung wird, je mehr die eigene Einsicht sich regt, desto naturgemässer ist es, dass es an der Regelung seiner Angelegenheiten teilzunehmen begehrt. Das Ziel des mündig werdenden Menschen ist auch auf diesem Gebiete notwendig das Handeln aus eigener Einsicht. Hier erhebt sich nun aber eine eigentümliche Schwierigkeit, welche auf dem Gebiete der erkennenden Vernunft keine Analogie findet. In allen gemeinsamen Angelegenheiten, mag es sich um Staat oder Kirche oder auch um einen blossen Verein handeln, können die Ansichten der beteiligten Individuen über die zu ergreifenden Massregeln sehr verschieden sein, und doch kann der Natur der Sache nach nur eine Ansicht zur Verwirklichung kommen. Auf eine oder die andere Weise muss also, wenn überhaupt etwas zustande kommen soll, eine Einigung erzielt werden. Der für mündige Vernunftwesen angemessene Weg ist nun an sich der, dass das pro und contra jeder Ansicht gemeinsam erwogen und so das Unrichtige ausgeschieden, das Richtige gefunden wird, wie es ja auch in Volksversammlungen, in Parlamenten, in der Presse, in Konzilien und Synoden, in Generalversammlungen etc. von jeher versucht worden ist und versucht wird. Aber auch so ist eine Einigung häufig nicht zu erzielen. Dann ist die eine Möglichkeit die, dass eine die

Handlungen oder Unterlassungen der einzelnen bindende Massregel der Gesamtheit überhaupt nicht zustande kommen kann. Von dieser Auffassung war z. B. bei den Germanen das politische Leben in hohem Masse beherrscht. Nur dem selbstgebilligten Gesetz untertan zu sein, darin besteht das Wesen der germanischen Freiheit. Indessen haben doch auch die Germanen diese Idee nicht konsequent durchzuführen vermocht, insbesondere nicht in militärischen Dingen, welche zu einer derartigen Behandlung sich am allerwenigsten eignen. Dass dieser Standpunkt überhaupt bis zu einem gewissen Grade aufrecht erhalten werden konnte, war auch nur deswegen möglich, weil seine Gefahren durch den engen Zusammenhang der Familien und Geschlechter, der eine allzu grosse Zersplitterung verhütete, gemildert wurden. Die andere Möglichkeit besteht darin, dass die einzelnen im Interesse einer gedeihlichen Entwickelung der gemeinsamen Angelegenheiten von ihrer Autonomie einen grösseren oder geringeren Teil opfern, indem der Wille der Mehrheit als bindend anerkannt und daneben bestimmten Personen das Recht zur selbständigen Regelung dieser oder jener gemeinsamen Angelegenheiten, bei denen es auf rasches Handeln besonders ankommt, übertragen wird. In diese Bahn ist die Entwickelung in den allermeisten Fällen eingelenkt. In dem Kapitel über die Entstehung der Pflichten gegen andere wird auch von diesem interessanten historischen Prozess, welcher, soweit das politische Gebiet in Betracht kommt, von der vollen Autonomie der Familien bez. Geschlechter seinen Ausgang genommen zu haben scheint, des Näheren die Rede sein. Dass zu solchen Organen der Gesamtheit in erster Linie solche Personen bestimmt werden, zu deren Leistungsfähigkeit und redlichem Wollen diejenigen, welche sie wählen, bez. die, welchen ihre Ernennung zusteht, Vertrauen haben, ist natürlich, und ebenso ist klar, dass sie sich durch überlegene Sachkenntnis und grosse Berufstreue ein autoritatives Ansehen erwerben können. Aber an sich ist ihre Stellung keineswegs die von Autoritätspersonen, deren Anordnungen man befolgt, weil man zu einem eigenen Urteil nicht oder noch nicht befähigt ist, sondern sie sind wie gesagt bloss Organe der Gesamtheit, wie diese sie brauchen würde, auch wenn ihre einzelnen Glieder auf allen in Betracht kommenden Gebieten zu einem eigenen Urteil völlig befähigt

wären. Man kann die Anordnungen eines Beamten oder eines militärischen bez. zivilen Vorgesetzten willig befolgen, ohne irgendwie geistig oder moralisch zu ihm hinaufzusehen, ohne ihm auch nur eine besonders gründliche Einsicht auf dem betreffenden Gebiet zuzutrauen, ja man kann es unter Umständen sogar in der festen Überzeugung, dass die Anordnung, um die es sich handelt, höchst unzweckmässig sei. Dies letztere ist auch garnicht einmal unwürdig, vorausgesetzt, dass der Beamte oder Vorgesetzte sich innerhalb seiner Befugnisse hält, also die alleinige Verantwortung trägt, und dass die Befolgung der Anordnung nicht wider das Gewissen geht, ein Punkt, auf den beim Konflikt der Pflichten noch zurückzukommen sein wird. Dass dies nicht gerade das Normale, dass es im Gegenteil höchst wünschenswert ist, wenn der Vorgesetzte seine Untergebenen von der Richtigkeit seiner Anordnungen zu überzeugen vermag, ist schon oben bemerkt worden.

Ganz anders liegt die Sache in der katholischen Kirche. Hier steht der einzelne den Organen der Gesamtheit, wenn ich sie — allerdings sehr wenig im Sinne der katholischen Dogmatik — einmal so nennen darf, nicht mit freiem, kritischem Blick gegenüber, sie sind vielmehr für ihn, auch wenn er sonst geistig reif und mündig ist, wirkliche Autoritätspersonen. Insbesondere gilt dies vom Papst, dem heiligen „Vater“, welcher, wenn er ex cathedra spricht, auch auf dem Gebiet des sittlich-religiösen Handelns unbedingt richtige Anordnungen und Entscheidungen trifft.[1]) Steht der Katholik nicht auf diesem Standpunkt, ist der Papst für ihn nicht volle, „unfehlbare“ Autorität, so ist er gar kein richtiger Katholik. Weit darüber hinaus geht noch der Jesuitenorden, welcher die Autorität der Ordensoberen auf das gesamte Handeln ausdehnt, nicht etwa bloss in dem Sinne eines unbedingten äusseren Gehorsams, sondern so, dass der Untergebene das eigene Urteil, soweit es mit dem des Oberen in Widerspruch

---

[1]) Conc. Vat. Sessio IV. cap. 4. De Romani Pontificis infallibili magisterio: „Itaque . . . divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit.“

steht, grundsätzlich als falsch, das des Oberen grundsätzlich als richtig ansieht. Tut er das nicht, so ist er eben kein richtiger Jesuit.[1]) Wir haben es hier gewissermassen mit einem grundsätzlichen Verzicht auf Mündigkeit, einem Opfer der praktischen Vernunft zu tun, welches zu dem sacrificio dell' intelletto, von dem bei der Besprechung der erkennenden Vernunfttätigkeit die Rede war, ein würdiges Seitenstück bildet. Aber auch hier gilt, was schon dort gesagt worden ist: Die Autonomie des Subjekts in Vernunftangelegenheiten ist trotz alledem nicht aufgegeben. Die Anerkennung der Autorität ruht auch hier auf Überzeugung, nämlich, wie alle Autorität auf praktischem Gebiet, auf der Überzeugung, dass die Organe der Kirche bez. die Ordensoberen eine überlegene Einsicht besitzen, und ferner, dass es auch wirklich ihre überlegene Einsicht ist, welche ihre Anordnungen diktiert, und nicht irgendwelche Launen und selbststische Zwecke. Der Unterschied von anderen Arten des Handelns auf Autorität hin besteht nur darin, dass der fromme Katholik bez. Jesuit in seinen Autoritätspersonen Organe oder Stellvertreter des allweisen Gottes sieht, dass es also in letzter Linie die Weisheit Gottes ist, welche durch sie spricht, die göttliche Vorsehung, welche durch sie ihn leitet. Da gegen diese alle menschliche Weisheit Einfalt ist, so begreift es sich, dass der überzeugte Katholik seine eigene Meinung auf dem betreffenden Gebiet völlig zurückdrängt. Ist doch jeder, auch der, welcher von katholischer Denkweise nichts an sich hat,

---

[1]) In dem Briefe des Ignatius an die portugiesischen Jesuitenkollegien vom 10. April 1555 „De virtute obedientiae", welcher „den Konstitutionen regelmässig beigefügt zu werden pflegt und das höchste Ansehen im Orden geniesst", heisst es: „Wer sich Gotte ganz hingeben will, der muss ausser dem Willen auch die Vernunft . . . hinopfern; er muss nicht nur im Wollen sondern auch im Denken mit seinem Superior völlig eins werden und sein Urteil dem des Oberen dergestalt unterwerfen, dass der fromme Wille die Intelligenz ganz und gar beugt." Der Gehorsam ist „ein Brandopfer, worin der ganze innere Mensch sich ungeteilt in der Flamme der Liebe dem Schöpfer durch die Hand seiner Diener darbringt", er ist „eine Entsagung, kraft deren der Mensch sich völlig seiner selbst entäussert, um gelenkt zu werden durch die Hand der Oberen". Die „Diener Gottes in unserer Gesellschaft" sollen sich auszeichnen „durch aufrichtigen Verzicht auf ihren eigenen Willen und Verleugnung des eigenen Urteils". Ich zitiere nach der 3. Auflage der Theol. Realencyklopädie, Art.: „Jesuitenorden".

geneigt, gegenüber den Ratschlägen und Anordnungen solcher Personen, aus denen nach seiner Erfahrung eine überlegene Einsicht spricht, seinem eigenen Urteil zu misstrauen. Gerät jene Überzeugung bez. jener Überzeugungskomplex, welcher die Stellung des Katholiken zur kirchlichen Autorität bedingt, ins Wanken, so fängt auch diese Autorität, wie alle anderen in ähnlichen Fällen, an zu schwinden. Die Geschichte der Kirche bietet schon im Mittelalter, von der Reformationszeit ganz zu schweigen, Beispiele genug, dass jene grundlegende Überzeugung allzu schwere Belastungsproben nicht verträgt. Trotz Bann und Interdikt haben die Päpste häufig auch bei solchen, welche an sich in dem kirchlichen Ideenkreise noch ganz befangen waren, ihren Willen nicht durchzusetzen vermocht, wenn er deren eigenem Urteil allzusehr ins Gesicht schlug. Und wenn Friedrich der Schöne, obgleich der Papst ihn von seinem dem gebannten Ludwig geleisteten Eide entbindet, ja ihn sogar selbst mit dem Banne bedroht, wenn er ihn halten werde, doch seinem Worte getreu in die Gefangenschaft zurückkehrt, so zeigt sich auch darin, dass dem Autoritätsglauben des frommen Individuums nicht allzuviel zugemutet werden darf. Im letzten Grunde ist auch bei dem frommen Katholiken die Anerkennung der kirchlichen Autorität auf dem praktischen Gebiet keine voraussetzunglose und unbedingte, ruht vielmehr auf gewissen Überzeugungen. Die letzte Instanz, vor der sich alle Autorität rechtfertigen muss, von der sie schliesslich allein ihre Legitimation empfangen kann, ist auch für ihn, mag er sich darüber klar sein oder nicht, mag er es sich gestehen wollen oder nicht, die Vernunft.

## IV. Die Zuverlässigkeit (Wahrhaftigkeit auf dem praktischen Gebiet).

Und darauf beruht auch die Freiheit des Menschen,[1]) d. i. seine Würde auf dem praktischen Gebiet. Es ist keine Schande, sich den Gründen anderer zu fügen, denn dann ge-

---

[1]) Ich spreche hier nur von der prinzipiellen Freiheit des Menschen anderen Menschen gegenüber, nicht etwa von dem Problem der Willensfreiheit, mit dem diese Untersuchung zunächst garnicht beschwert zu werden braucht.

horcht man der Vernunft. Es ist keine Schande, auf Autorität hin zu handeln, denn auch dabei ist die Voraussetzung, dass die Autoritätsperson bessere Einsicht habe; man gehorcht also auch in diesem Falle der Vernunft. Es ist keine Schande, sich anderen praktisch unterzuordnen, denn dadurch wird erst ein geordnetes Zusammenwirken der Menschen möglich, dadurch erst kann sich die praktische Vernunft zur ihrer vollen Kraft entfalten; diese Unterordnung ist also auch im Grunde eine Unterordnung unter die Vernunft. Wohl aber ist es unwürdig, sich dem blossen Zwange, der nackten Gewalt zu fügen, denn dadurch fällt man aus der Freiheit heraus, aus der prinzipiellen Gleichheit, welche im Reich des Geistes herrscht, insoweit hier die Vernunft allein das Scepter führt.

Freilich ist der Zwang im Zusammenleben der Menschen nicht zu entbehren, aber er darf sich, wie schon bemerkt wurde, nur gegen die Widerstände des natürlichen Trieblebens und die Macht des bösen Prinzips kehren, nicht aber zu einer Vergewaltigung der Vernunft ausarten. Schon das Kind weiss das sehr gut zu unterscheiden. Wird es von den Eltern oder dem Lehrer zum Arbeiten angehalten, von dem es wohl einsieht, dass es nützlich und notwendig ist, dem es sich aber aus Bequemlichkeit oder weil es gerade mehr Neigung zu anderen Dingen hat, entziehen möchte, so wird ihm das vielleicht höchst unangenehm sein, besonders wenn drastische Mittel angewandt werden, aber die Vernunft in ihm ist mit den Drängern im geheimen Bunde, es empfindet sogar hinterher den Zwang vielleicht als wertvolle Unterstützung der in ihm wirkenden Vernunftantriebe gegen die Hemmungen der sinnlichen Natur. Wird es dagegen zu etwas gezwungen, was nach seiner Meinung widersinnig ist und bloss einer Caprice oder einem egoistischen Hintergedanken der Eltern bez. Lehrer entspringt, werden auch seine bescheidenen Zweifel barsch zurückgewiesen, so wird es sich in seiner Würde verletzt fühlen und innerlich dagegen auflehnen, auch wenn es äusserlich keinen Widerstand leistet. Am meisten wird aber das Entwürdigende des Zwanges dann empfunden, wenn er als nackte Gewalt auftritt, wenn Leute, zu denen wir in gar keinen rechtlichen oder Autoritätsbeziehungen stehen, uns zu Handlungen oder Unterlassungen zwingen wollen, welche nur ihrem egoistischen Interesse dienen sollen, vor allem, wenn das Abhängigkeitsverhältnis, welches

uns aufgezwungen werden soll, von längerer Dauer ist. Dadurch wird in der Tat unsere Würde als Vernunftwesen, welche der Selbstbestimmung fähig sind, mit Füssen getreten, solche Gewalt bedeutet geradezu eine Negation unserer Persönlichkeit.[1])

Darin hat es seinen Grund, dass die Abwehr der Gewalt als sittliche Aufgabe empfunden wird. Schon bei einem Knaben können wir es nicht leiden, wenn er von anderen terrorisiert wird und sich seiner Haut nicht wehrt. Es kann ja sein, dass der Gegner überstark und ein erfolgreicher Widerstand nicht möglich ist. Aber selbst dann werden die Kameraden nicht ohne Grund einen Mangel an Ehrgefühl, eine gewisse Feig-

[1]) Es ist bezeichnend, dass überall da, wo Sklaverei herrscht, das Recht dazu neigt, den Sklaven als Sache zu bezeichnen. Im übrigen ist die Sklaverei nicht ohne weiteres identisch mit wirklicher Knechtung und ist dementsprechend auch nicht immer von den Sklaven als solche empfunden worden. Wenn jemand z. B. im Altertum im Kriege überwunden und zum Sklaven gemacht war, so konnte er darin in gewissem Sinne eine Schonung und eine Wohltat erblicken, denn nach den Anschauungen der Alten war der Sieger, soweit er nicht etwa mit nahe verwandten Stämmen zu tun hatte, an sich durchaus berechtigt, die Überwundenen zu töten. Wenn er ausserdem von seinem Herrn, obgleich er rechtlich als Person nicht in Betracht kam, doch als solche behandelt wurde — bekanntlich haben Sklaven, vor allem gebildete Sklaven, manchmal sogar eine hervorragende Stellung bei ihren Herren eingenommen —, so brauchte ihm das Entwürdigende der Sklaverei nicht so sehr zum Bewusstsein zu kommen. Hatte man einen guten Herrn, so war es nicht einmal immer ein besonderes Glück, in einem wildfremden Lande freigelassen zu werden. Dadurch wird natürlich die Institution als solche nicht gerechtfertigt Sie ist und bleibt eine Verleugnung des auf Selbstbestimmung angelegten Wesens der Menschheit und wirkt, Ausnahmefälle abgerechnet, entsittlichend auf die Sklaven und auf die Herren selbst. Im neuen Testament wird freilich auf die Beseitigung der Sklaverei kein Gewicht gelegt, entsprechend dem allgemeinen Standpunkt der jungen Christenheit, welche auf direkte Umgestaltung der rechtlichen und staatlichen Verhältnisse nirgends ausgeht, sondern sie von innen heraus zu erneuern bedacht ist. Dementsprechend werden die christlichen Sklaven sogar ausdrücklich ermahnt, ihren Herren gehorsam zu sein, selbstverständlich mit dem stillschweigenden Vorbehalt, dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Ohne Zweifel haben auch diese christlichen Sklaven gerade durch ihr Verhalten vielfach eine erfolgreiche Propaganda für das Christentum gemacht, denn man kann auch in Banden frei sein und von imponierender Würde, wenn man den sicheren Schatz im Herzen trägt. Aus dem allen aber folgt doch nicht, dass die Institution der Sklaverei von der ersten Christenheit gebilligt worden sei oder gar, dass sie sich mit dem Geist des Christentums vertrage, wie einzelne Theologen, und nicht bloss amerikanische, zu behaupten gewagt haben.

heit — und darin zeigt sich eben der Mangel an Ehrgefühl — darin erblicken, wenn der Bedrohte sofort zum Lehrer läuft, um Schutz zu suchen. Würdig der Hülfe ist erst der, welcher zuvörderst das Seine tut, welcher zum mindesten, wenn auch nur durch sein passives Verhalten, zeigt, dass er das Entwürdigende der ihm widerfahrenden Behandlung tief empfindet und, wenn irgend welche Aussicht auf Erfolg da wäre, alle seine Kräfte einsetzen würde, um sie abzuwehren. Trifft diese Voraussetzung zu, wird ein Knabe ungerecht vergewaltigt, von dem die Kameraden wissen oder merken, dass er ein empfindliches Ehrgefühl hat, so werden sich sofort in diesen, soweit in ihnen selbst der Sinn für Menschenwürde rege ist, die ritterlichen Instinkte regen, und sie werden für den Bedrohten eintreten, denn es ist ein Attentat auf die Menschenwürde überhaupt, also auch ihre Sache, wenn ein der Selbstbestimmung fähiges und dieser seiner Würde wohlbewusstes Wesen roh vergewaltigt wird. Ein feiger, würdeloser Mensch dagegen, welcher sich sofort ängstlich duckt, hat auch keine Würde zu verlieren, und es wird andere entsprechend kühl lassen, wenn er schlecht behandelt wird. Freilich kann ja das Nachgeben gegenüber der Gewalt unter Umständen auch andere Gründe haben als Feigheit und mangelndes Ehrgefühl. Ich erinnere nur an das Wort Jesu, dass man den Schlag auf den einen Backen damit erwidern solle, dass man den anderen auch hinhalte, bez. dass man dem, der einem den Rock nehmen wolle, auch den Mantel geben solle, und an die Stellung, welche philosophisch gebildete Griechen, besonders die Cyniker und Stoiker, Beleidigungen und Gewaltakten gegenüber eingenommen haben oder doch als richtig anpreisen; aber die Motive, welche dem zu Grunde liegen, kann man bei einem Knaben nicht voraussetzen. Übrigens steht ein solches Verhalten keineswegs im Widerspruch mit dem, was soeben über die Pflicht der Abwehr des Zwanges und der nackten Gewalt gesagt ist, denn diese besagt nichts anderes, als dass es unwürdig ist, uns unsere Freiheit und Selbstbestimmung rauben, unsere praktische Vernunft sozusagen lahm legen zu lassen, und damit stimmen auch jene griechischen Philosophen und vor allem Jesus völlig überein. Nichts liegt gerade Jesus ferner als die Meinung, man dürfe seine Freiheit den Menschen gegenüber aufgeben, und das von ihm empfohlene Verhalten, auf welches

wir später in anderem Zusammenhang noch zurückkommen müssen, ist in der Tat nur als pädagogische Massregel gedacht, welche den Gewalttätigen zur Besinnung bringen soll, und keineswegs als eine mechanisch, ohne Rücksicht auf den Erfolg anzuwendende Lebensregel. Natürlich setzt auch gerade ein derartiges Verhalten die höchste geistige Freiheit und Selbständigkeit anderen gegenüber voraus.

Noch deutlicher als im Privatleben ist die Pflicht der Behauptung der Selbstbestimmung in den öffentlichen, gemeinschaftlichen Angelegenheiten. Wenn ein Volk sich ohne ernstlichen Widerstand unterjochen und seiner Freiheit berauben lassen wollte, so würde dies von dem unverdorbenen sittlichen Bewusstsein überall als im höchsten Masse unwürdig und schimpflich empfunden werden. Nichtswürdig ist bekanntlich die Nation, die nicht ihr Alles setzt an ihre Ehre. Mit Reflexion und ethischen Theorien hat dies Bewusstsein nicht das mindeste zu tun, selbst Barbaren haben oft den Untergang der Knechtschaft vorgezogen, ein Zeichen, wie elementar die Reaktion gegen die dem innersten Wesen des Menschen widersprechende Beraubung seiner Selbstbestimmung ist. Wäre irgend ein Zweck, etwa das Gesamtwohl oder die Vervollkommnung, das leitende sittliche Prinzip, wie man so oft annimmt, woher sollten wohl die Führer des Volkes in solchen Fällen das sittliche Recht und den sittlichen Mut nehmen, dieses Gesamtwohl und die ganze weitere Entwickelung ihres Volkes aufs Spiel zu setzen, besonders dann, wenn, wie etwa vor dem letzten Kriege der Buren gegen England, im Falle freiwilliger Unterwerfung dem Gesamtwohl in dem Sinne, wie man es gewöhnlich versteht, gar keine besonderen Gefahren drohen! Welches in Wirklichkeit die treibenden Kräfte in solchen Fällen sind, zeigt sich auch darin, dass kleinere Völker oder Teile eines grösseren, welche vielleicht schon seit Jahrhunderten mit anderen Nationen in einem staatlichen Verbande vereinigt gewesen sind und sich manchmal, soweit die sogenannte allgemeine Wohlfahrt in Betracht kommt, durchaus nicht so schlecht dabei gestanden haben, doch häufig den Drang haben, ihre politischen Angelegenheiten völlig selbständig zu regeln. In der Nationalitätenbewegung, welche seit dem Wiener Kongress Europa in Atem erhält, haben gewiss auch andere und zum Teil unlautere Motive eine Rolle gespielt; aber wenn man den

elementaren und im letzten Grunde durchaus berechtigten Drang nach Selbstbestimmung, der mit Erwägungen der allgemeinen Wohlfahrt in gar keinem unmittelbaren Zusammenhang steht, aus der Reihe der Ursachen streichen wollte, dann würde sie ganz unerklärlich, dann wäre es vor allem ganz unverständlich, wie gerade die Besten und Edelsten sich für sie erwärmen konnten und können. Dass die Schweiz eine scheinbare Ausnahme bildet, insoweit sich hier die drei Nationalitäten im allgemeinen vortrefflich vortragen, hat seinen sehr einfachen Grund darin, dass bei der weitgehenden Autonomie der Kantone und den freiheitlichen Institutionen des Landes keine derselben sich beklagen kann, dass sie von den anderen in ihrer Selbstbestimmung beschränkt oder dass sie überhaupt politisch zurückgesetzt werde. Auch in der nordamerikanischen Union verhindern besondere Gründe das Aufkommen einer Nationalitätsbewegung unter den in der Minorität befindlichen Völkerelementen.

Der Abwehr der Fremdherrschaft steht als ebenbürtige Aufgabe zur Seite die Verhinderung bez. Abschüttelung einer Gewaltherrschaft im Inneren. Alle Herrschaft, mag es sich um eine Republik oder eine absolute Monarchie handeln, muss sich, wenn nicht das Prinzip der Menschenwürde verletzt werden soll, auf das gegenseitige Einverständnis von Herrschenden und Beherrschten gründen. Ist dieses vorhanden, so kann man eine Staatsform unzweckmässig oder unzeitgemäss finden, aber niemand hat das Recht, sie als sittlich-verwerflich zu bezeichnen. Hält ein Volk die absolute Monarchie für die seinen Verhältnissen angemessene Regierungsform, so vergibt es sich damit nichts. Ganz anders steht es, wenn dieses gegenseitige Einverständnis fehlt. Will ein Usurpator, ein Stand, eine Partei wider den Willen des Volkes die Herrschaft an sich reissen oder haben sie es getan, so ist das Volk nicht allein berechtigt, sich ihrer zu erwehren, sondern es ist geradezu schimpflich, wenn es das ruhig über sich ergehen lässt. Und dasselbe gilt, wenn die bestehende, an sich rechtmässige Regierung eines Staates, mag es sich um absolute oder konstitutionelle Monarchie, um eine Aristokratie oder um eine demokratische Republik handeln, an Stelle des bestehenden, auf gegenseitigem Einverständnis beruhenden Rechtszustandes Willkür und Gewalt setzen will. Gewiss rechtfertigt nicht jeder Übergriff, jeder

Gewaltakt der Regierung eine Revolution, ebenso wie nicht jeder Übergriff des Volkes oder seiner gewählten Vertreter einen Staatsstreich rechtfertigt. Gewiss ist es sittlich-notwendig, gegen Rechtsverletzungen und Gewaltakte zunächst mit Verwahrungen und Protesten vorzugehen, aber wenn alle gütlichen Mittel erschöpft sind, wenn die Zustände sich ähnlich gestalten wie Schiller sie in seinem Tell schildert, dann erfordert es die Pflicht, die Achtung vor Menschenwürde und Persönlichkeit zu erzwingen, dann gilt, was Stauffacher sagt:

„Nein, eine Grenze hat Tyrannenmacht.
Wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden,
Wenn unerträglich wird die Last, greift er
Hinauf getrosten Mutes in den Himmel
Und holt herunter seine ew'gen Rechte,
Die droben hangen unveräusserlich
Und unzerbrechlich wie die Sterne selbst.
Der alte Urstand der Natur kehrt wieder,
Wo Mensch dem Menschen gegenübersteht.
Zum letzten Mittel, wenn kein andres mehr
Verfangen will, ist ihm das Schwert gegeben."

Es ist ja leider richtig, dass bei den grossen Kämpfen gegen Tyrannei und Gewaltherrschaft, welche die Geschichte kennt, das Ehrgefühl und die Begeisterung für die Freiheit gewöhnlich keineswegs die allein wirksamen Faktoren gewesen sind, sondern dass auch andere und nicht immer völlig lautere Motive bei vielen Beteiligten mitgewirkt haben. Auch wirtschaftliche Gründe, auf die man ja gerade neuerdings oft ein so übertriebenes Gewicht legt, haben in manchen Fällen eine Rolle dabei gespielt. Aber wer bestreiten will, dass z. B. in den Kämpfen, in denen das englische Volk seine Freiheit gegen die absolutistischen Übergriffe der Stuarts behauptet, oder in dem achtzigjährigen Freiheitskampf der Niederlande gegen Spanien, welcher sich schliesslich um die nationale Selbstständigkeit und religiöse Freiheit dreht, aber ebenfalls in dem Widerstande gegen die Gewaltakte und Rechtsbeugungen der an sich legitimen Regierung seinen Ursprung hat, wer, sage ich, bestreitet, dass in diesen Kämpfen das ideale Moment von ausschlaggebender Bedeutung war, der tut doch den Tatsachen allzu sehr Gewalt an. Hätte es sich hier nicht im

letzten Grunde um einen Kampf für die heiligsten Güter gehandelt, so wäre der verzweifelte Widerstand gegen einen besonders im Anfang übermächtigen Feind, ein Widerstand, bei dem, wie z. B. bei der Belagerung Leidens, oft alle äusseren Güter aufs Spiel gesetzt wurden, in der Tat völlig unerklärlich.

Auch bei der Erstrebung grösserer politischer Rechte ist der Sinn für Menschenwürde, der Widerwille gegen ein den Verhältnissen nicht angemessenes Bevormundungssystem oft von grosser Bedeutung. Gewiss handelte es sich bei dem Kampf der Plebejer um Gleichberechtigung mit den Patriziern oder den entsprechenden Bewegungen in den deutschen Städten um sehr greifbare äussere Vorteile, um äussere Ehren und z. T. auch um materiellen Gewinn. Aber es liegt doch in der Natur der Sache, dass jeder Plebejer resp. jeder Handwerker, welcher etwas auf sich hielt, auch aus rein idealen Gründen nach politischer Mündigkeit streben musste. Und wer will heutzutage leugnen, dass in den vielen gebildeten Deutschen, welche nach den Freiheitskriegen für die freiheitlichere Gestaltung des politischen Lebens in ihrem Vaterlande gekämpft und manchmal gelitten haben, nicht egoistische Gründe, sondern das lebendige Gefühl ausschlaggebend war, dass es eines grossen, hochkultivierten Volkes nicht würdig sei, sich am politischen Gängelbande führen und der freien Kritik und der Mitarbeit an der Gestaltung seiner Angelegenheiten berauben zu lassen.

Also um es zusammenzufassen: es ist des Menschen unwürdig, sich dem Zwange und der nackten Gewalt zu beugen, sich der Selbstbestimmung berauben zu lassen, es ist seiner unwürdig, wenn er mündig ist, noch beständig bevormundet und unter der Rute gehalten zu werden. Der Mensch ist zur Freiheit geschaffen, in dem Sinne, dass auch da, wo er der Lenkung durch andere bedürftig ist, dies sein eigenes Einverständnis voraussetzt. Es ist mit dem Worte Freiheit unendlich viel Unfug getrieben worden, und mancher verständige Mann hat sich durch das törichte Geschrei des Pöbels und den „Missbrauch rasender Toren“ irre machen und zu der Meinung verführen lassen, dass die Masse der Freiheit nicht fähig und nicht würdig sei und mit blosser Gewalt im Zaum gehalten werden müsse. Man vergisst dabei nur, dass jener

Missbrauch meistens darin seinen Grund hat, dass die leitenden Kreise das den Menschen zur Selbstbestimmung prädestinierende Wesen der praktischen Vernunft verkannt und verachtet,[1] oder dass sie es zum mindesten an der nötigen pädagogischen Einsicht haben fehlen lassen, welche dem zur Mündigkeit heranreifenden Zögling allmählich grösseren Spielraum gewährt. Eine seinem Ehrgefühl Rechnung tragende Behandlung hebt und veredelt den Menschen. Wird er dagegen lange Zeit hindurch unwürdig behandelt, so wird entweder sein Ehrgefühl sich allmählich völlig abstumpfen und eine servile Unterwürfigkeit an die Stelle treten, oder es wird sich eine Unsumme von Hass und Erbitterung in ihm aufspeichern, welche sich dann bei Gelegenheit furchtbar entladet. Vor dem Sklaven, welcher die Kette bricht, hat man Ursache zu zittern, vor dem an Freiheit gewöhnten Menschen nicht. Als die freiheitsstolzen, steifnackigen Puritaner von Neuengland sich gegen die Bedrückung der englischen Regierung, welche ihnen die Selbstverwaltung verkümmern wollte, zur Wehre setzen, da kam es zu keinen Greueltaten; die Ausschreitungen beschränkten sich im wesentlichen darauf, dass einige englische Zollbeamte misshandelt und eine Reihe von Teekisten ins Meer geworfen wurden. Auch die an Freiheit gewöhnten Buren haben bekanntlich, selbst in der Aufregung des Krieges, eine ausserordentliche Mässigung an den Tag gelegt. Wie ganz anders war es beim Ausbruch der französischen Revolution, nicht in den grossen Städten allein, sondern auch bei der gedrückten Landbevölkerung. Hier sehen wir den Sklaven, welcher die Kette bricht, dort den freien, an Selbstbestimmung gewöhnten Menschen.

Wie streng man nun übrigens auch an der Forderung festhalten mag, dass man unter keinen Umständen seine Selbstbestimmung aufgeben dürfe, so ist doch unter denen, die es dennoch tun, offenbar ein grosser Unterschied. Unrühmlich ist es ja auf alle Fälle, wenn jemand der Gewalt weichend sich einem fremden Willen unterordnet; aber wenn er sich vor der Tyrannei beugt in der äussersten Not, wenn sein und der

[1]) Ich erinnere daran, dass die Freiheit die Anwendung des Zwanges, also in diesem Falle eine straffe Handhabung der Staatsgewalt, nicht ausschliesst. Nur muss sich der Zwang gegen die Äusserungen des bösen Prinzips richten und nicht gegen die des guten.

Seinigen Leben auf dem Spiel steht, wenn der Widerstand nur geringe Aussicht auf Erfolg bietet, so wird das Urteil doch sehr milde ausfallen, es sei denn, dass es sich um Zumutungen handelt, welche direkt wider das Gewissen gehen. Es kommt auch hier, wie überhaupt auf dem sittlichen Gebiet, ganz auf das Innere an; das äussere Verhalten ist für die Beurteilung nur insoweit wichtig, als sich das Innere darin offenbart. Je leichter jemand sich duckt, je leichtfertiger er auf Freiheit und Selbstbestimmung verzichtet, desto weniger, so können wir mit Recht schliessen, ist ihm daran gelegen, desto schwächer ist sein Ehrgefühl, desto verächtlicher ist er. Am allerunwürdigsten ist die Kriecherei, die knechtische Gesinnung, welche darin besteht, dass jemand sich dem Willen resp. den Launen der Mächtigen oder derer, welche auf sein Schicksal besonderen Einfluss haben, von vorn herein anpasst, manchmal bloss, um Schaden zu vermeiden, vielfach aber auch, was noch schlimmer ist, um aus dieser Unterwürfigkeit Vorteil für sich herauszuschlagen. Diese Kriecherei bildet das würdige Seitenstück zur Heuchelei und Schmeichelei, mit denen sie auch häufig verbunden zu sein pflegt, und zieht gewöhnlich eine widerwärtige Überhebung gegen solche nach sich, welche auf der hierarchischen, bureaukratischen oder sozialen Stufenleiter tiefer stehen. Ganz natürlich, denn wer die Menschenwürde in seiner eigenen Person nicht achtet, wie sollte er sie in anderen respektieren! wer sich selbst vor denen, die auf sein Schicksal Einfluss haben, duckt, wie sollte er nicht erwarten und begehren, dass die, welche ihm gegenüber in gleicher Lage sind, es ebenso machen! Es ist kein so übles Bild, wenn man einen Kriecher als Radfahrer bezeichnet: bei beiden entspricht das Krümmen nach oben dem Treten nach unten. Die prinzipielle Gleichheit der Menschen, die Gleichheit vor Gott, wie es religiös ausgedrückt heisst,[1]) eine Gleichheit, deren Schätzung und Anerkennung sich mit praktischer Unterordnung und einer gesunden Disziplin sehr wohl verträgt, ja die letztere streng genommen erst möglich macht, ist auf diesem Standpunkt völlig aufgegeben.

Wenn es nach alledem im Widerspruch mit dem Wesen der praktischen Vernunft steht und eine Degradierung des

---

[1]) Welch tiefen Sinn das hat, wird sich später zeigen.

Menschen bedeutet, der Gewalt oder anderen Einflüssen weichend sich einem fremden Willen dienstbar zu machen, d. i. sich der Selbstbestimmung zu begeben,[1]) so nicht minder, sich von dem einmal Selbstbestimmten, also von den aus eigener Einsicht entsprungenen Entschlüssen und Abmachungen durch andere Menschen oder durch sonstige Einflüsse abbringen zu lassen. Nicht, als ob der Mensch unter allen Umständen einem einmal gefassten wohlüberlegten Entschlusse treu bleiben müsste. Im Gegenteil, wenn er sich überzeugt oder von anderen überzeugt wird, dass er von irrigen Voraussetzungen ausgeht, so soll er ihn aufgeben: allen Vernunftgründen zum Trotz auf seinem Willen zu bestehen, ist keine Tugend, sondern ein Fehler, ist Eigensinn, und auch eine Art Auflehnung gegen die Autorität der Vernunft. Gründe sind aber auch das Einzige, wovor er weichen soll. Nehmen wir an, jemand habe sich entschlossen, einige Monate lang keinen Alkohol zu sich zu nehmen, weil er überzeugt ist, dass sein Gesundheitszustand diese Enthaltsamkeit fordert. Ändert er diesen Entschluss, weil eine sachverständige Person, etwa der Arzt, ihn zu der Erkenntnis bringt, dass er die Sachlage falsch beurteilt hat, so wird ihn niemand tadeln. Lässt er sich dagegen durch den Spott leichtfertiger Bekannten oder durch den verlockenden Anblick des ersten Glases Bier, welches ihm zu Gesicht kommt, veranlassen, den Plan wieder aufzugeben, so ist das sehr geeignet, ihn in der Achtung vernünftiger Leute herabzusetzen. Man wird nicht ohne Grund annehmen, dass ein Mensch, der von jedem Windhauch bewegt wird, unter schwerem Druck oder grossen Versuchungen erst recht nicht an vernünftigen Entschliessungen festhalten werde, dass er mit anderen Worten als Charakter, als autonome Persönlichkeit nicht in Betracht komme. Besonders wichtig ist dies bei solchen Entschlüssen, welche auch andere mitbetreffen. Hat der Mann, von dem wir soeben sprechen, die Erziehung eines

---

[1]) Ich betone hier nochmals, dass von einem Aufgeben der Selbstbestimmung da nicht die Rede ist, wo wir dem Rate eines anderen folgen oder auf seine Autorität hin, weil wir ihm vertrauen, handeln, denn in beiden Fällen liegt die Entscheidung im letzten Grunde bei uns selbst. Die Selbstbestimmung wird nur dann aufgegeben, wenn die Vernunft als massgebender Faktor bei uns ganz ausgeschaltet ist, wenn wir uns dem fremden Willen unterordnen aus Gründen, die mit der Vernunft nichts zu tun haben.

Knaben zu leiten, so ist ihm schwerlich zuzutrauen, dass er die Massregeln, die er für richtig hält und zu denen er sich infolgedessen entschliesst, durchführen werde, auch wenn er auf starken Widerstand stösst und grosse Unannehmlichkeiten zu befürchten hat. Oder hat er ein Versprechen gegeben, bez. eine Abmachung mit jemandem getroffen, so ist zu befürchten, dass er sich, sobald er in erhebliche Versuchung gerät, zurückziehen werde. Wer dagegen an vernünftigen Entschlüssen, die seine eigene Person betreffen, zähe festhält, der wird sich auch von solchen Entschliessungen, die er, etwa in seinem Beruf, in Bezug auf andere gefasst hat, oder von Abmachungen aller Art mit anderen nicht leicht abbringen lassen, es sei denn, dass er sich überzeugt oder überzeugt wird, dass er von unrichtigen Voraussetzungen ausgegangen ist.

Man wird vielleicht einwenden, dass hier eine Vermischung ganz verschiedener Dinge stattfinde. Entschlüsse, welche bloss uns selbst betreffen, könne man natürlich, wenn man von falschen Voraussetzungen ausgegangen sei, aufgeben, ohne sich einen Makel zuzuziehen. Abmachungen mit anderen könne man aber damit garnicht vergleichen. An denen müsse man festhalten, auch wenn man sich geirrt habe: Ein Mann, ein Wort! Die sittliche Forderung der Zuverlässigkeit lasse sich auf das Festhalten an dem einmal Selbstbestimmten nicht zurückführen.

Ich bin nun freilich weit entfernt, an dem „Ein Mann, ein Wort!“ rütteln oder deuteln zu wollen. Trotzdem halte ich die oben aufgestellte Meinung aufrecht. Zunächst möchte ich auf die wohl von niemandem bestrittene Tatsache hinweisen, dass Abmachungen mit anderen keineswegs unbedingt durchgeführt zu werden brauchen, sondern mit beiderseitigem Einverständnis, oder genauer, mit dem Einverständnis aller Beteiligten aufgehoben werden können. Voraussetzung ist dabei natürlich, dass diese Aufhebung durch Vernunftgründe bewirkt wird, dass man sich überzeugt, im Irrtum gewesen zu sein; denn wenn andere Faktoren massgebend sind, wenn die Leute, die einen vernünftigen gemeinsamen Entschluss oder Plan gefasst haben, sich durch Einschüchterung oder sonstige heterogene Einflüsse davon abbringen lassen, so trifft sie derselbe Vorwurf wie den einzelnen, welcher Mangel an Charakterfestigkeit zeigt. Ebenso dürfte es allgemein zugegeben

werden, dass auch, wenn bloss der eine Teil von irrigen Voraussetzungen ausgegangen ist, er doch von der Abmachung ohne Makel zurücktreten kann im Falle, dass der andere ausdrücklich seine Zustimmung gibt. Wie aber nun, wenn er ihn beim Worte hält? Angenommen, jemand habe einem Freunde, der ihm seine Not klagt, versprochen, ihm eine grössere Summe auf längere Zeit zinslos zu borgen. Als er nach Haus kommt und seiner Frau davon erzählt, macht diese ihm durch bittere Vorwürfe das Leben sauer. Selbstverständlich ist das kein Grund, dem aus freiem, reiflich erwogenem Entschluss hervorgegangenen Versprechen untreu zu werden. Wenn dagegen der Freund am nächsten Tage die Nachricht erhält, dass er eine ganz unerwartete, grosse Erbschaft gemacht hat, und nun trotzdem den anderen an sein Versprechen mahnen wollte, so müsste dieser ein Narr sein, wenn er es erfüllte, denn das Versprechen ist in der Voraussetzung gegeben worden, dass der Freund sich in Not befinde. Ebenso steht die Sache, wenn der, welcher das Darlehen versprochen hat, unmittelbar vor der Erfüllung desselben ohne sein Verschulden sein Vermögen verliert. Auch der grösste Rigorist wird es ihm nicht verübeln, wenn er dem auf das Versprechen pochenden Freunde achselzuckend erwidert: „Ja, mein Lieber, ich habe selbst nichts mehr, und Du kannst nicht verlangen, dass ich Schulden mache, um Dir zu leihen.“ Nicht durch heterogene Einflüsse lässt er sich von der Erfüllung seines Versprechens abhalten, sondern er ist, als er dasselbe gab, ohne sein Verschulden von irrigen Voraussetzungen ausgegangen, von der Voraussetzung nämlich, dass er das Darlehen von seinem Vermögen würde geben können.

Also so gewiss es einerseits ist, dass man sich von Abmachungen mit anderen nicht durch Einschüchterungen oder Lockungen irgend welcher Art abbringen lassen darf, so sicher ist es auch andererseits, dass es sehr darauf ankommt, ob die Voraussetzungen, unter denen die Abmachung getroffen ist, richtig waren, bez. ob sie zur Zeit der Erfüllung noch richtig sind. Selbstverständlich bleibt man von Makel nur dann frei, wenn der Irrtum, in dem man sich befunden hat, ein unverschuldeter war. Wer Versprechungen gibt oder Abmachungen trifft, ohne zu überlegen, ob er sie erfüllen kann, der handelt gegen das Fundamentalgesetz der praktischen Vernunft, denn

die Selbstbestimmung, auf welche das Vernunftwesen angelegt ist, erfordert, dass wir die Vernunft gebrauchen. Selbstbestimmung heisst ja im Grunde nichts anderes, als sich von der Vernunft bestimmen lassen und nicht von anderen Einflüssen. Hat jemand, etwa in animierter Stimmung, ein leichtfertiges Versprechen gegeben, welches ihn nachher gereut, so ist er, wenn der andere ihm sein Wort nicht zurückgibt, daran gebunden. Kann er es nicht erfüllen, so bleibt unweigerlich der Vorwurf der Unzuverlässigkeit auf ihm hängen, denn die Zuverlässigkeit erfordert auch, dass wir das, was wir abmachen, vorher reiflich überlegen.

Dabei ist, um Missverständnissen vorzubeugen, noch ein Wort über die stillschweigenden Vorbehalte zu sagen, die wir bei minder wichtigen Versprechungen und Verabredungen zu machen pflegen. Habe ich mit jemandem abgemacht, dass ich ihn am Nachmittag zu einem gemeinsamen Spaziergang abholen wolle, so halte ich mich an das Versprechen nicht gebunden, wenn irgend etwas Wichtiges, etwa ein dienstlicher Auftrag oder die schwere Erkrankung eines Kindes, dazwischen kommt. Bliebe ich aus irgend einem anderen Grunde aus, vielleicht weil mich plötzlich die Lust anwandelt, ins Konzert zu gehen, so würde der andere mit Recht indigniert sein und behaupten, dass man sich auf mich nicht verlassen könne, was ihm, wenn er ein vernünftiger Mensch ist, im ersten Falle garnicht in den Sinn kommen wird. Denn auch er würde, wenn ihm etwas Ähnliches passiert wäre, mir eine Absage geschickt, oder, wenn dazu keine Zeit und Gelegenheit war, mich unverrichteter Sache haben fortgehen lassen. Von einem leichtfertigen Versprechen, ohne zu wissen, ob man es erfüllen kann, ist hier gar keine Rede. Jeder vernünftige Mensch geht nur spazieren, wenn er nichts Wichtiges zu tun hat, und wenn er einen Spaziergang verabredet, so geschieht dies natürlich unter dem Vorbehalt, dass nicht mittlerweile wichtige und dringende Aufgaben an ihn herantreten. Man könnte diesen Vorbehalt ja ausdrücklich aussprechen und man tut es auch bisweilen, besonders dann, wenn man dem anderen weniger nahe steht, aber an sich ist er so selbstverständlich, dass man garnicht erst davon zu reden braucht. Und so gibt es auch bei anderen häufig vorkommenden Arten von Abmachungen und Verabredungen stillschweigende, von beiden Parteien an-

erkannte Vorbehalte, unausgesprochene, aber trotzdem vollkommen rechtsgültige, sozusagen auf Gewohnheitsrecht beruhende Paragraphen des abgeschlossenen Vertrages. Verstosse ich gegen die Abmachung aus irgend einem nichtigen, in diesen Paragraphen nicht vorgesehenen Grunde, bleibe ich zum Beispiel vom verabredeten Spaziergang fern, weil ich plötzlich keine Lust mehr spüre, so fällt der Makel der Unzuverlässigkeit auf mich; erscheine ich dagegen nicht zur verabredeten Zeit, weil eins meiner Kinder schwer erkrankt ist, so handelt es sich bei mir nicht um eine geringere oder eine sehr geringe Unzuverlässigkeit, sondern es kann von Unzuverlässigkeit überhaupt keine Rede sein.

Noch ein anderer Fall ist zu erwähnen, welcher zu veranschaulichen geeignet ist, dass die Zuverlässigkeit anderen gegenüber in der Tat aus derselben ethischen Quelle fliesst wie das charakterfeste Beharren bei den bloss uns selbst betreffenden vernünftigen Entschliessungen. Nehmen wir an, ein Menschenfreund habe sich verpflichtet, einem begabten jungen Menschen, der ihm als sehr fleissig und würdig, aber zugleich als sehr unbemittelt geschildert wird, einen halbjährlichen Zuschuss zu den Kosten des Studiums zu geben. Hinterher erfährt er aber, dass er schmählich getäuscht worden ist, dass die ihm vorgelegten Zeugnisse über den Fleiss und die Führung des jungen Menschen gefälscht waren, und dass derselbe überhaupt garnicht in so bedrängten Umständen lebt, wie behauptet worden ist. Wird er sich durch das gegebene Versprechen gebunden halten? Schwerlich, und ebensowenig wird man ihm deswegen einen Vorwurf machen können, denn es sind nicht irgendwelche heterogenen, mit der Sache garnicht in Verbindung stehenden Gründe, welche seinen Entschluss ändern, sondern er ist ohne seine Schuld von ganz falschen Voraussetzungen ausgegangen, sein Entschluss war, wie sich nun hinterher herausstellt, garnicht vernünftig. Schwieriger ist die Entscheidung in solchen Fällen, wo zwar kein eigentlicher Betrug im Spiele ist, aber doch die Tatsachen, auf die es ankommt, entstellt und je nach dem verfolgten Zweck, in günstigere oder ungünstigere Beleuchtung gerückt sind. Dass das Bewusstsein der Verpflichtung dadurch geschwächt wird, ist klar. Ob man sich von der Abmachung oder dem Versprechen ganz entbunden hält und mit Recht entbunden halten kann, wird

davon abhangen, ob die Gründe, aus denen die Verpflichtung ursprünglich übernommen worden ist, durch die volle Erkenntnis des eigentlichen Sachverhaltes hinfällig geworden sind oder nicht. Hat man z. B. jemandem, um ihm aus grosser Not zu helfen, Unterstützung versprochen, so wird man sich nicht hinterher zurückziehen dürfen, weil er zwar wirklich in arger Bedrängnis ist, aber sich hier und da Entstellungen und Übertreibungen erlaubt hat; wohl aber dann, wenn die Übertreibungen so arg sind, dass man, wenn man den wirklichen Sachverhalt von Anfang an gekannt hätte, das Versprechen garnicht gegeben haben würde. Die begreifliche Entrüstung über die Unaufrichtigkeit oder Unwahrhaftigkeit des anderen ist eine Sache für sich; bei der Frage, ob man an das Versprechen noch gebunden ist oder nicht, darf nur der Gesichtspunkt massgebend sein, dass man unter allen Umständen sich selber treu bleiben, an dem einmal Selbstbestimmten, solange die Vernunftgrundlage desselben fortbesteht, festhalten muss.

Eigentümlich liegt die Sache, wenn bei einer Abmachung ein Druck oder ein Zwang ausgeübt worden ist. Nach der Kapitulation des sächsischen Heeres im Jahre 1756 zwang Friedrich der Grosse bekanntlich die sächsischen Soldaten, welche keine fremden Söldner, sondern in der Heimat angeworben und ausgehoben waren, ihm den Fahneneid zu leisten. Sie gingen aber nachher fast alle zum Feinde über und trugen kein Bedenken, gegen Friedrich zu kämpfen. Dass Friedrichs Verfahren verwerflich war, darüber wird kaum ein Zweifel herrschen; wie ist aber das Verhalten der Soldaten zu beurteilen? Nun ist klar, dass, wenn man im strengen Sinne des Wortes gezwungen werden könnte, eine Verpflichtung auf sich zu nehmen, dieselbe null und nichtig sein würde; sie würde mit der Selbstbestimmung nichts zu tun haben und sozusagen nur das Produkt eines fremden Willens sein, welches den Gezwungenen nichts anginge. Aber ein Zwang in diesem strengen Sinne ist unmöglich; ein entschlossener Wille kann allen Druck, der gegen ihn angewandt wird, zu Schanden machen. Deshalb wird man urteilen müssen, dass das Verhalten der sächsischen Soldaten nicht korrekt war. Sie hätten, wenn der Eid gegen ihr Gewissen ging, wenn sie sich durch diese Zumutung in ihrer Menschenwürde tief verletzt fühlten, sich weigern müssen ihn zu leisten, auf die Gefahr hin, sich

den härtesten Strafen, eventuell auch dem Tode auszusetzen. Aber wenn man ihr Verhalten auch vom sittlichen Standpunkt nicht wird billigen können, so wird man sie doch andererseits auch nicht zu hart verurteilen. Es kommt bei der sittlichen Beurteilung alles auf den Grad der Unzuverlässigkeit, oder, was dasselbe sagen will, auf den Grad des Mangels an Charakterfestigkeit an, und dieser braucht, wenn die Unzuverlässigkeit infolge eines sehr harten Druckes eintritt, noch nicht allzu hoch zu sein. Auch die Selbstbeurteilung wird in solchem Falle verhältnismässig milde ausfallen. Sie wird um so strenger sein, je geringer der beim Eingehen einer Verpflichtung auf uns ausgeübte Druck gewesen ist.

Dem entspricht es, dass auch das Bewusstsein der Verpflichtung um so schärfer ausgeprägt zu sein pflegt, je geringer der Druck oder überhaupt die Einwirkung gewesen ist, welche andere beim Eingehen einer Abmachung oder eines Versprechens auf uns ausgeübt haben, oder mit anderen Worten: das Pflichtbewusstsein wird um so intensiver sein, je ungehinderter und unmittelbarer die Selbstbestimmung bei dem Eingehen der Verpflichtung war. Der Grad des Pflichtbewusstseins entspricht dem Grade der Autonomie der praktischen Vernunft. Auch wenn wir auf die Autorität oder den Rat anderer hin Verpflichtungen Dritten gegenüber eingehen, ist das Bewusstsein, gebunden zu sein, nicht so intensiv, als wenn wir es aus freier eigener Einsicht getan haben. Eine junge Frau, welche, wenn auch nicht direkt gezwungen, so doch bloss im Vertrauen auf die Einsicht der Eltern und auf deren Wunsch hin, ihre Ehe geschlossen hat, wird, wenn sie sich in derselben nicht glücklich fühlt, viel eher in Versuchung geraten, es mit ihren ehelichen Pflichten nicht genau zu nehmen, als wenn sie in voller, freier Selbstbestimmung gehandelt hat und die Verantwortung nicht anderen zuschieben kann.

Die Pflicht der Zuverlässigkeit anderen gegenüber steht demnach im engsten Zusammenhang mit der Selbstbestimmung. Sie ist tatsächlich nur ein besonderer Fall der allgemeinen, aus dem Wesen der praktischen Vernunft entspringenden Pflicht, sich von den aus vernünftiger Einsicht hervorgegangenen Willensentscheidungen nicht durch heterogene Einflüsse abbringen zu lassen. Aber dieser besondere Fall ist von der grössten Wichtigkeit, da auf diese Pflicht der Zu-

verlässigkeit alle sogenannten Pflichten gegen andere zurückgehen[1]) derart, dass, wenn man die Forderung der Zuverlässigkeit aus ihnen wegstreicht, überhaupt von Pflicht nichts mehr übrig bleibt. Bei allen Pflichten, welche durch eine ausdrückliche Willenserklärung übernommen werden, also vor dieser für das Individuum nicht existieren, ist dies ohne weiteres klar. Die Aufgaben z. B., die ein Beamter zu erfüllen hat, sind an sich keineswegs Pflicht, auch nicht für den künftigen Beamten; sie werden es erst dadurch, dass dieser sie ausdrücklich, meistens sogar unter eidlicher Bekräftigung, übernimmt. Und das Einzige, was man von ihm verlangt, ist, dass er sich der selbstübernommenen Aufgaben wirklich ernstlich annehme, dass er berufstreu, d. i. zuverlässig sei. Bei anderen Berufspflichten, welche nicht durch ausdrückliche Willenserklärung übernommen werden, ist es aber ebenso. Niemand hat an sich die Verpflichtung, sich um die Krankheiten anderer Leute zu bekümmern. Wer aber den ärztlichen Beruf ergreift und die Behandlung eines Kranken übernimmt, der übernimmt damit ohne ausdrückliche Willenserklärung, aber nicht minder bindend, die Aufgabe, seine Kräfte und Kenntnisse in den Dienst der Heilung desselben zu stellen.[2]) Auch vom Arzt wird nichts verlangt, als dass er die selbstübernommenen Aufgaben ernstlich zu erfüllen bestrebt sei; auch seine Pflicht beschränkt sich darauf, das ihm entgegengebrachte Vertrauen zu rechtfertigen, d. i. zuverlässig zu sein. Desgleichen gehen die allgemeinen, sich nicht auf bestimmte Personen und Berufe beschränkenden Pflichten, z. B. Leben, Ehe, Eigentum des Nächsten zu respektieren und dergleichen,

[1]) Die Nächstenliebe, von der bald die Rede sein wird, ist keine Pflicht, sondern eine Gesinnung.

[2]) Damit fällt auch Licht auf den im vorigen Kapitel behandelten Fall, weshalb unser sittliches Bewusstsein es verdammen würde, wenn ein Arzt einen Kranken ohne Aufsehen tötete, dessen Tod im Interesse der Familie, ja der ganzen Menschheit läge. Er würde damit gegen seine Berufspflichten handeln, denn der Arzt, welcher die Behandlung eines Patienten übernimmt, verpflichtet sich dadurch diesem gegenüber, seine Kunst in den Dienst seiner Genesung zu stellen. Ebenso liegt der Fall bei dem Richter, der, etwa im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt, einen Unschuldigen verurteilen würde, nur dass bei diesem noch die in der Ungerechtigkeit an sich schon liegende Unwahrhaftigkeit hinzukommt. Man sieht, dass die Schwierigkeiten, in welche die teleologische Ethik sich verwickelt, sich hier leicht und ohne Rest auflösen.

auf die Pflicht der Zuverlässigkeit zurück. Leben, Ehe, Eigentum des Nächsten zu verletzen, steht mit dem sittlichen Bewusstsein der Menschen keineswegs ohne weiteres und unbedingt in Widerspruch. Wenn es keine Ehe und kein Eigentum gäbe, so würden die betreffenden Pflichten überhaupt nicht existieren, und wo sie anerkannt werden, da doch nur unter der Voraussetzung, dass die betreffenden Menschen miteinander in Frieden leben. In Frieden miteinander leben heisst eben nichts anderes, als sich gegenseitig Sicherheit des Lebens, des Eigentums und anderer Güter gewährleisten. Das kann durch stillschweigende Übereinkunft, sozusagen stillschweigende Anerkennung des Friedenszustandes, oder, wie es im Völkerleben vielfach geschehen ist, durch ausdrückliche Abmachung geschehen. In den modernen Staaten -- es war nicht immer so; ursprünglich herrscht, wie im nächsten Kapitel zu erörtern sein wird, innerhalb des Staates ein dem des heutigen Völkerlebens sich annähernder Zustand — wacht die Staatsgewalt über der Aufrechterhaltung des Friedens zwischen seinen Bürgern. Aber ethische Pflicht ist die Schonung des Lebens, der Ehe, des Eigentums anderer nicht deshalb, weil der Staat einen Angriff auf sie mit Strafe bedroht, sondern weil jeder, welcher unter geordneten staatlichen Verhältnissen lebt und ihre Wohltaten, insbesondere die Sicherheit seines Lebens, seines Erwerbes u. s. w. geniesst, dadurch den Friedenszustand stillschweigend anerkennt. Wenn es schon ein schmählicher Akt der Unzuverlässigkeit, ein schändlicher Vertrauensbruch ist, wenn ein Staat plötzlich ohne Anlass den Frieden bricht, so noch vielmehr, wenn ein Privatmann jemanden, der sich von ihm nichts Böses versieht, heimtückisch überfällt oder ihn bestiehlt oder die Ehre seines Hauses verletzt. Denn das Vertrauen auf den Frieden ist im Privatleben unter normalen Umständen viel grösser als im Völkerleben und dementsprechend ist auch der Vertrauensbruch schwerer. Man mache nur die Probe und streiche die Forderung der Zuverlässigkeit, um sofort zu merken, dass dann die Pflichten, Leben, Ehe, Eigentum des Nächsten zu achten, und alles, was damit zusammenhängt, in nichts zusammensinken.[1])

---

[1]) Ich betone, dass ich hier nur von der Pflicht im strengen Sinne des Wortes spreche. Die infolge fortschreitender Vertiefung des sittlichen

Den ausführlichen Nachweis, dass tatsächlich alle sogenannten Pflichten gegen andere sekundärer Art sind, sowie die Darstellung ihrer Entstehung und Wandelbarkeit muss ich, um den Zusammenhang nicht zu sehr zu unterbrechen, dem nächsten Kapitel vorbehalten. Hier muss zunächst noch weiter untersucht werden, in welchem Verhältnis diese sekundären Pflichten zu den in diesem Kapitel beschriebenen primären, aus dem Wesen der Vernunft entspringenden Pflichten stehen. Zu diesem Zwecke empfiehlt es sich, vorher noch einen Blick auf den inneren Zusammenhang der primären Pflichten zu werfen.

## V. Die Wahrhaftigkeit als die Grundpflicht.

Wenn wir die primären Pflichten auf einen kurzen, hoffentlich jetzt nicht mehr missverständlichen Ausdruck bringen, so sind die Pflichten, welche sich aus dem Wesen der erkennenden Vernunft ergeben, folgende:

1. Du sollst für die Vernunftgemeinschaft auf dem theoretischen Gebiet (die Freiheit des Gedankenaustausches), insbesondere das Recht, das Selbsterkannte zu äussern (das Recht der freien Meinungsäusserung), nach Kräften eintreten (gegen allen von aussen kommenden Druck, Geistes- und Gewissensknechtschaft etc.).
2. Du sollst im Gedankenaustausch mit anderen das Selbsterkannte zu Grunde legen, d. i. Du sollst wahrhaftig sein.

Beide Forderungen sind, wie leicht zu sehen, nur zwei verschiedene Seiten derselben Pflicht. Sie begegnen sich in dem Postulat des Respekts vor der Wahrheit oder des Eintretens für die Sache der Wahrheit. Wir können sie deshalb, wenn wir die Wahrhaftigkeit als Eintreten für die Sache der Wahrheit interpretieren, zusammenfassen in den Satz: **Sei wahrhaftig!**

Die Pflichten, welche sich aus dem Wesen der anwendenden Vernunft ergeben, sind kurz ausgedrückt folgende:

---

Bewusstseins eintretende Umwandlung der Gesinnung und die damit verbundene Rücksichtnahme dem Menschen als solchem gegenüber kann erst am Ende dieses Kapitels zur Sprache kommen.

1. Du sollst für die Vernunftgemeinschaft auf dem praktischen Gebiet, insbesondere für das Recht, dem Selbsterkannten entsprechend zu handeln (das Recht der Selbstbestimmung), nach Kräften eintreten (gegen alle blosse Gewalt).
2. Du sollst von dem einmal Selbstbestimmten Dich nicht durch heterogene Einflüsse (Drohungen, Lockungen, Affekte etc.) abbringen lassen, d. i. Du sollst zuverlässig sein.

Auch diese beiden Forderungen sind ersichtlich nur zwei verschiedene Seiten derselben Pflicht. Wer das Recht der Selbstbestimmung der Gewalt gegenüber zu behaupten bestrebt ist, von dem ist auch zu erwarten, dass er sich von wohlerwogenen Entschlüssen und Abmachungen nicht durch fremde Einflüsse werde abbringen lassen; und wer bei vernünftigen Entschlüssen und Abmachungen fest zu beharren pflegt, von dem ist nicht zu befürchten, dass er sich einen fremden Willen aufzwingen, d. i. das Recht der Selbstbestimmung sich ohne weiteres rauben lassen werde. Beide Forderungen begegnen sich in der Betonung der Selbständigkeit auf dem Gebiet der praktischen Vernunft, sie sind einig darin, dass der Mensch nicht dem Rohre gleichen soll, welches vom Winde hin und her bewegt wird.[1]) Wir können sie deshalb, um einen kurzen gemeinschaftlichen Ausdruck für sie zu haben, zusammenfassen in dem Satze: **Sei zuverlässig!** wobei man sich gegenwärtig halten wolle, dass Zuverlässigkeit hier in etwas erweitertem Sinne, als Korrelatbegriff zu Selbständigkeit, genommen wird.

Nun stehen aber ferner auch die Wahrhaftigkeit und die Zuverlässigkeit in einem unlösbaren inneren Zusammenhang, welcher ebenso eng ist wie der zwischen der erkennenden und anwendenden Vernunft selbst. Am leichtesten erkennt man das, wenn man die einander entsprechenden Forderungen auf beiden Gebieten mit einander vergleicht. Die oben formulierte zweite Forderung auf dem unter dem Begriff der Wahrhaftigkeit zusammengefassten Gebiet besteht darin, dass wir (im ernsten Gedankenaustausch) dem Selbsterkannten

[1]) Ich erinnere daran, dass durch die hier gemeinte Selbständigkeit ein Handeln auf Autorität hin nicht ausgeschlossen wird, da die Anerkennung der Autorität auf gewissen Voraussetzungen beruht, also im letzten Grunde auch ein Akt der Selbstbestimmung ist.

gemäss reden, die zweite Forderung auf dem Gebiete der Zuverlässigkeit darin, dass wir dem Selbsterkannten gemäss handeln sollen. Dem entspricht das Verhältnis der beiden anderen Forderungen. Die erste Forderung auf dem Gebiet der Wahrhaftigkeit besteht darin, dass wir das Recht, dem Selbsterkannten gemäss zu reden, die erste Forderung auf dem Gebiet der Zuverlässigkeit darin, dass wir das Recht, dem Selbsterkannten gemäss zu handeln, verteidigen sollen.

Beide Gebiete begegnen sich also darin, dass sie zur eigentlichen, in letzter Instanz allein massgebenden Autorität für den Menschen die eigene Überzeugung machen, oder was dasselbe heisst, die Wahrheit, sogut wir sie erkennen bez. zu erkennen imstande sind. Wir können deshalb als die alle bisher besprochenen einzelnen Pflichten zusammenfassende Grundforderung die Wahrhaftigkeit bezeichnen, vorausgesetzt, dass wir diesen Begriff nicht zu sehr verengern, sondern darunter die Tendenz verstehen, die Wahrheit, so gut wir sie erkennen, zum Massstab für unser Reden und Handeln zu machen und uns diesen Massstab nicht durch äusseren Druck rauben zu lassen.

Diese Grundpflicht der Wahrhaftigkeit nun hat, wie die sämtlichen Erörterungen dieses Kapitels bezeugen, mit der Vorstellung irgendwelcher empirischer Zwecke, die dadurch verwirklicht werden sollen, nichts zu tun, sondern sie entspringt „a priori", d. i. ihrer Gestaltung nach von aller Erfahrung unabhängig, aus der Vernunftanlage selbst in der Art, dass sie uns zum Bewusstsein kommt, wenn wir uns mit den normalen Funktionen des Geistes aus irgendwelchen Gründen in bewussten Widerspruch setzen, bez. wenn irgendwelche Einflüsse uns von der normalen Bahn abzudrängen drohen. Wir merken, wenn wir ihr entgegenhandeln, dass wir in unserem Personwert herabgemindert, dass wir herabgewürdigt werden, dass also ihre Übertretung unwürdig oder, was dasselbe heisst, verwerflich ist.[1]) Sie existiert demnach ganz unabhängig von unserem Wollen und Belieben, sie ist, wenn wir es religiös ausdrücken wollen, der Wille Gottes, der uns als Vernunftwesen, d. als Personen erschaffen hat.

[1]) Unwürdig und sittlich-verwerflich sind Korrelatbegriffe. Was nicht unwürdig ist, das ist auch nicht sittlich-verwerflich. Und sittlich-notwendig oder Pflicht ist nichts anderes als das, was die Menschwürde erfordert.

Ganz anders steht es mit den sekundären Pflichten, von denen oben die Rede war, und deren Verhältnis zu der Grundpflicht wir jetzt näher ins Auge fassen wollen. Sie existieren, wie schon gesagt wurde, nicht a priori, sondern bei ihnen ist der Mensch sein eigener Gesetzgeber. Dass er diese mannigfachen Verpflichtungen auf sich nimmt bez. anerkennt, hat freilich, wie im folgenden Kapitel darzustellen sein wird, seine guten Gründe. Aber mag es auch der eigene Vorteil oder das eigene Bedürfnis gewesen sein, was ihn zur Anerkennung einer Verpflichtung ursprüglich bewogen hat, so ist es deswegen um nichts weniger wunderbar, dass er sich selbst Pflichten auferlegen kann, an die er sich gebunden hält, auch wenn ihre Erfüllung seinem eigenen Vorteil widerstreitet. Wenn jemand aus Interesse oder auch des guten Fortkommens halber den Beruf eines Schiffkapitäns wählt, so übernimmt er damit auch die Verpflichtung, im Falle eines Schiffbruchs als letzter das Schiff zu verlassen auf die Gefahr hin, mit demselben unterzugehen. Tritt nun aber wirklich dieser Fall ein, vielleicht schon bald nachdem er Kapitän geworden ist, muss er den sicheren Tod vor Augen pflichtgemäss auf dem Schiff ausharren, so ist es nicht das Interesse am Seemannsberuf oder die gute Einnahme, was ihn bewegen kann, seine Pflicht zu erfüllen, denn hätte er es bestimmt vorausgewusst, dass er in diese Lage kommen würde, so hätte er wahrscheinlich einen anderen Beruf erwählt. Aber die übernommene Pflicht bindet ihn: er würde der Grundpflicht untreu werden, würde unzuverlässig sein, denn er ist Kapitän geworden aus eigenem wohlerwogenen Entschluss, bei dem auch die Möglichkeit, sein Leben für die Sicherheit der Passagiere einsetzen zu müssen, mit berücksichtigt war, und an den Voraussetzungen hat sich nichts geändert. Dasselbe gilt mutatis mutandis von dem Arzt, welcher bei einer verheerenden Epidemie, vor der alles, was irgendwie kann, sich flüchtet, an den Betten seiner Kranken ausharrt. Wir sehen an solchen Fällen, dass bei den sekundären Pflichten, die wir im Laufe des Lebens übernehmen oder anerkennen, zu der Grundpflicht, streng genommen, nicht neue Pflichten hinzukommen; es ist, wie schon oben bemerkt wurde, immer dieselbe Pflicht der Zuverlässigkeit, um die es sich handelt; wohl aber kommt, um einen Ausdruck Kants zu gebrauchen, mit jeder neuen Verpflichtung, die wir übernehmen,

neue Materie, sozusagen neues Pflichtmaterial, hinzu. Von welcherlei Art dasselbe ist, hängt von den später zu besprechenden Gründen a posteriori ab. Dass aber hinsichtlich alles neu hinzukommenden Pflichtmaterials Pflichtbewusstsein entsteht, dass wir uns gebunden erachten, auch dann noch, wenn unsere sinnliche Natur sich dagegen sträubt, das ist die Folge davon, dass wir uns der Grundpflicht bewusst sind, ein Bewusstsein, welches wir hier schon, vorbehaltlich einer späteren genaueren Erläuterung, schlechtweg das sittliche Bewusstsein oder das Gewissen nennen können.

## VI. Konflikt und Harmonie der Pflichten.

Dadurch nun, dass der Mensch auf dem Gebiet der sekundären Pflichten sein eigener Gesetzgeber ist, kann er in eine eigentümliche, schwierige Lage kommen, den sogenannten Konflikt der Pflichten, der darin besteht, dass entweder die neuanerkannten Pflichten der Grundpflicht widerstreiten, oder dass sie unter sich in Widerstreit geraten. Hätte der Mensch die sekundären Pflichten nicht selbst übernommen und anerkannt, so könnte ein Konflikt garnicht vorkommen, denn dann könnte er eine Zumutung, welche mit der Grundpflicht in Widerspruch steht, einfach abweisen. Die Schwierigkeit besteht also darin, dass wir uns zu dem Verhalten, welches uns als pflichtwidrig zum Bewusstsein kommt, selbst verpflichtet haben bez. eine entsprechende Pflicht selbst anerkennen. Doch nehmen wir ein Beispiel. Im Nibelungenlied hat Rüdeger die Burgunden, als sie zum Hofe Etzels zogen, in seinem Hause beherbergt, also die Verpflichtungen auf sich genommen, die nach den Anschauungen der Zeit mit der Gewährung des Gastrechts verbunden waren; er hat ausserdem dem Giselher seine Tochter verlobt und dann die Gäste selbst zu Hofe geleitet. Nun wird er aber, als nachher der Kampf gegen die Burgunden ausbricht, von der Königin Kriemhild an den Eid gemahnt, den er ihr einst als Brautwerber für Etzel geschworen hat, des Inhalts, dass er der Nächste sein wolle, das Leid zu rächen, das ihr jemand antue. Er beruft sich auf seine Pflichten gegen die Gäste, aber die Königin will das nicht gelten lassen, und nach einem schweren inneren Kampfe entschliesst er sich

endlich mit blutendem Herzen, seinem Eide getreu gegen die Burgunden zu kämpfen. Wer will den edlen Rüdeger verdammen? Er hat in seiner Gewissensnot keinen anderen Ausweg gesehen, und gerade der schwere innere Kampf, den er durchmacht, zeigt, wie ernst er es mit seinen Pflichten nimmt, und gewinnt ihm unsere Sympathien. Und doch ist sein Verhalten vom objektiven Standpunkt betrachtet, nicht richtig. Er selbst beurteilt im Anfang die Sachlage ganz zutreffend:

Daz ist âne lougen, ich swuor iu, edel wîp,
Ich wolde durch iuch wâgen die êre unt ouch den lîp:
Daz ich die sêle vliese, des enhân ich niht gesworn.

Die Seele zu verlieren, d. i. etwas Unwürdiges und Schändliches zu tun, wodurch er an seinem innersten Wesen, an seiner Seele geschädigt wurde, das hatte er in der Tat nicht geschworen und das kann man überhaupt garnicht schwören, denn das würde heissen, die sekundären Pflichten über die Grundpflicht stellen, durch welche sie ihre Sanktion erhalten, das würde heissen, seine Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit dadurch bewähren wollen, dass man unzuverlässig und unwahrhaftig ist, seine Würde dadurch, dass man sich entwürdigt. Hätte Rüdeger seinen ersten Gedanken festgehalten, hätte er bei dem Vorsatz beharrt:

Alles guotes âne, sô rûm ich iu diu lant,
Mîn wîp unt mîne tohter nim ich an mîne hant,
Ê daz ich âne triuwe belîben müese tôt.

so würde bei ihm von keiner Pflichtverletzung die Rede sein können, auch nicht der Kriemhild gegenüber. In Calderons „Richter von Zalamea“ gibt der Bauer Crespo dem General, welcher ihn fragt, ob er nicht wisse, dass die Treue gegen den König ihn verpflichte, solchen Tort — es handelt sich darum, dass ein Offizier unter nichtigem Vorwand in das Zimmer der Tochter Crespos eingedrungen ist und deswegen mit diesem ernstliche Händel bekommen hat — seitens der einquartierten Soldaten zu erdulden, die treffende Antwort:

„Am Vermögen;
An der Ehre nicht, bei Gott!
Meinem König Gut und Leben,

Das ist Pflicht; die Ehr jedoch
Ist das Eigentum der Seele,
Und der Seele Herr ist Gott.“ [1]

Das gilt ganz allgemein. Alle Verpflichtungen, welche wir übernommen haben, finden ihre natürliche Grenze an dem Gebiet der Grundpflicht, auf der unsere Würde als Menschen, als Personen beruht; in dieses dürfen sie nicht übergreifen, hier ist heiliges, gottgeweihtes Land. Auch der Fahneneid und der Beamteneid würde niemanden binden, wenn auf Grund desselben etwas Entwürdigendes von ihm verlangt würde. Hier gilt das Wort: Man muss Gott mehr gehorchen denn den Menschen. Es handelt sich in allen diesen Fällen im Grunde garnicht um einen Konflikt der Pflichten. Der Einzelne kann wohl in seinem Gewissen verwirrt werden und nicht aus noch ein wissen, aber vom objektiven Standpunkt betrachtet ist die Sache ganz klar. Würde sich jemand von vornherein und unwiderruflich einem anderen gegenüber zu unbedingtem Gehorsam verpflichten, also auch dazu, auf Verlangen die entwürdigendsten Handlungen zu begehen und die Grundpflicht sowie die Pflichten gegen andere zu verletzen, so würde das im höchsten Masse verwerflich sein und eine Rebellion gegen das eigene sittliche Bewusstsein bedeuten. Eine Verpflichtung zu unbedingtem Gehorsam ist ethisch unmöglich, mag es sich um Gehorsam gegen einen einzelnen oder gegen die Gesamtheit, den Staat handeln. Eine solche Verpflichtung würde in gewissem Sinne gleichbedeutend sein mit dem Verfahren derer, welche altem Volksglauben zufolge ihre Seele dem Teufel verschrieben.[2]) Dass der Jesuit sich

---

[1]) I. Aufzug, Schluss. Ich zitiere nach der Übersetzung von A. W. Schlegel und Gries. Mit der „Ehre“ ist hier dem Zusammenhang nach offenbar die Würde im ethischen Sinne gemeint, während Rüdeger, wenn er geschworen hat, Ehre und Leib um Kriemhilds willen zu wagen, nur die äussere Ehrenstellung meinte.

[2]) Vom staatsrechtlichen und juridischen Standpunkt freilich ist Recht das, was die Staatsgesetze vorschreiben, und wer sich nicht fügt, macht sich strafbar. Aber diese Strafbarkeit ist nicht gleichbedeutend mit ethischer Verwerflichkeit. Der Redakteur einer Zeitung oder Zeitschrift, welcher, um keinen Vertrauensbruch zu begehen, dem Richter die Auskunft über den Verfasser eines Artikels verweigert, setzt sich zwar mit den bestehenden, auch von ihm anerkannten Gesetzen formell in Widerspruch und muss eventuell eine längere Haft über sich ergehen lassen, aber sein Verhalten wird vom

seinen Oberen zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet und der fromme Katholik innerhalb gewisser Grenzen eine Pflicht des unbedingten Gehorsams gegen den Papst anerkennt, steht auf einem anderen Brett, denn hier ist die Voraussetzung, dass es sich in Wirklichkeit um Gehorsam gegen den heiligen Gott handele, welcher nichts Verwerfliches wollen und befehlen kann, während in dem Menschen auch das böse Prinzip wirksam ist. Dass diese Voraussetzung durchaus nicht jede Belastungsprobe verträgt und dass in Wirklichkeit der fromme Katholik seine Autonomie garnicht aufgibt, ist schon oben bemerkt worden. Dass es eine Verirrung ist, anzunehmen, Gottes Wille könne uns anders als durch Vermittelung unseres eigenen Gewissens (vergl. die Definition des Gewissens S. 130) zum Bewusstsein kommen, wird bei der Besprechung des Verhältnisses zwischen Religion und Sittlichkeit darzustellen sein.

Ebenso klar liegt die Sache in den Fällen, wo die Verpflichtung, für das Wohl einzelner oder einer Gesamtheit zu sorgen, mit der Grundpflicht im Bewusstsein des Individuums in Konflikt kommt. Ein Arzt hat einen Schwerkranken zu behandeln. Dieser stellt ihm eine Frage, deren richtige Beantwortung dem Kranken zu schaden geeignet ist, ja ihn möglicherweise so aufregen kann, dass er in Lebensgefahr gerät, etwa nach dem Befinden seiner ebenfalls erkrankten Gattin, mit der es aber viel schlimmer steht, als er weiss. Der Arzt ist in der peinlichsten Verlegenheit. Einerseits scheut er vor der Unwahrhaftigkeit zurück, andererseits fühlt er sich verpflichtet, für die Gesundung seines Patienten nach Kräften zu sorgen. Was soll er tun? Es ist dies eins der Beispiele, wie sie mit Vorliebe gebraucht werden, um dadurch zu beweisen, dass es unter Umständen vom sittlichen Standpunkt geboten sei, zu lügen. Ich glaube, dass diese Auffassung darin ihren Grund hat, dass man dem hier vorliegenden Problem nicht nahe genug auf den Leib rückt. Gewiss hat der Arzt die

ethischen Standpunkt auch von seinen Richtern gebilligt werden, ja er kann dabei für einen vortrefflichen Staatsbürger gelten. Auch hier ist von einem Konflikt der Pflichten in dem Sinne, als ob der Redakteur zwischen der Verpflichtung gegen den Verfasser des Artikels und der gegen den Staat wählen müsste, nicht die Rede. Der Redakteur verletzt, wenn er die Aussage verweigert, gar keine sittliche Pflicht, da der Gehorsam gegen die Staatsgesetze eine sittliche Pflicht nur insoweit ist, als er dem sittlichen Bewusstsein nicht widerstreitet.

Pflicht, für die Gesundung seines Patienten nach Kräften zu sorgen und das schliesst auch ein, dass er ihm nicht ungefragt Mitteilungen macht, welche für ihn schädlich sind. Auch dann, wenn der Kranke eine beiläufige Frage stellt, deren Beantwortung ihm schaden kann, wird ein gewissenhafter Arzt ihm nicht ohne weiteres Bescheid geben und sich hinterher damit entschuldigen, dass jener ja selbst gefragt habe. Der Kranke würde sich mit Recht beklagen und sagen, dass ihm an der Beantwortung jener Frage nichts gelegen gewesen sei. Das Richtige wird in solchen Fällen sein, die Frage entweder zu überhören oder ausweichend zu antworten. Wenn aber der Kranke nicht nachlässt, wenn er Auge in Auge mit dem Arzt ernstlich Klarheit verlangt, sei es nun über seinen eigenen Zustand oder den eines nahen Verwandten, dann ist der Arzt — ich will zunächst nicht mehr sagen als nötig — durchaus nicht sittlich verpflichtet, ihn zu belügen. Denn dadurch, dass er die Behandlung übernommen hat, hat er sich nicht verpflichtet, unwahrhaftig zu sein, was aus den oben dargestellten Gründen überhaupt ethisch unmöglich ist. Aber selbst dann, wenn wir davon ganz absehen und einmal annehmen wollten, mit dem ärztlichen Beruf sei der Natur der Sache nach die Verpflichtung verbunden, den Kranken überall da, wo es für seinen Gesundheitszustand nützlich ist, zu täuschen, würde diese Verpflichtung doch nur solange gelten, als der Kranke die Wahrheit gar nicht wissen will. Denn von jeder Verpflichtung kann derjenige, welchem ich verpflichtet bin, — und das ist in diesem Falle einzig und allein der Kranke — mich ganz oder teilweise, auf immer oder für eine Zeitlang entbinden. Und das geschieht hier durch das nachdrückliche Verlangen des Kranken, die Wahrheit zu erfahren, welches gleichbedeutend ist mit der Dispensation von der Verpflichtung, ihn durch Vorenthaltung der Wahrheit zu schonen bez. der imaginären Pflicht, ihn über gewisse Dinge absichtlich zu täuschen.

Also von einer Pflicht zu lügen kann hier gar keine Rede sein. Dadurch, dass der Arzt auf ausdrückliches Verlangen des Kranken ihm die Wahrheit sagt, wird die ärztliche Pflicht nicht verletzt; wohl aber wird, wenn er anders handelt, die Grundpflicht verletzt, sodass schon deswegen gar kein Zweifel sein kann, was er zu tun hat. Aber es kommt noch etwas

anderes hinzu. Klarheit zu haben über seinen Zustand bez. über den seiner nächsten Verwandten, überhaupt über die Familienverhältnisse einschliesslich der Vermögenslage, ist für den Kranken als Person unter Umständen sehr erwünscht, ja notwendig, da sonst seine praktische Vernunft lahmgelegt wird, und er nicht imstande ist, sachgemässe Entschliessungen zu treffen, von sittlichen und religiösen Zwecken, einer Versöhnung etwa und dergleichen, ganz abgesehen. Die Unwahrhaftigkeit des Arztes bedeutet nicht nur eine ganz ungehörige Bevormundung — das würde schon der Fall sein, wenn dem Kranken die Auskunft über wichtige Dinge verweigert würde —, sondern sie verletzt geradezu seine höchsten Interessen, tastet seine Würde, seine Persönlichkeit an. Der Arzt, welcher so zu handeln pflegt, mag ein sogenannter guter Kerl sein, aber — und das gilt von den nächsten Verwandten, wenn sie dasselbe Prinzip befolgen, ebenfalls — er ist zugleich ein schlaffer Mensch, der für die höchsten Güter der Menschheit, für Menschenwürde und das Recht der Persönlichkeit, kein Verständnis hat, und bei dem man auch in anderen Fällen wenig Charakterfestigkeit antreffen wird. Es fehlt ihm — ich greife allerdings mit diesen Bemerkungen schon auf ein Gebiet über, dessen Zusammenhang mit der Grundpflicht erst am Ende dieses Kapitels dargestellt werden kann — an wirklicher Nächstenliebe. Unrichtige Angaben einem Kranken gegenüber sind nur dann zu rechtfertigen, wenn er ganz oder in gewissen Dingen unzurechnungsfähig ist. Dann fehlt aber auch das Kriterium der Unwahrhaftigkeit, da diese immer einen ernsten Gedankenaustausch zwischen vernünftigen Wesen voraussetzt.

Nehmen wir ein anderes Beispiel. Ein Staatsmann, welcher sich für das Wohl seines Volkes verantwortlich fühlt, kommt in die Lage, durch Unzuverlässigkeit einem anderen Staate oder durch einen Vertrauensbruch einem fremden Staatsmann gegenüber oder überhaupt durch irgend ein unlauteres Mittel seinem Staate einen grossen Vorteil zuwenden oder einen grossen Nachteil von ihm abwenden zu können. Seine Pflicht als verantwortlicher Staatsmann kommt so in Konflikt mit der Grundpflicht. Was soll er in solchem Falle tun? Es gibt Leute, und zwar sehr verständige Leute, welche in einer gewissen abergläubischen Scheu vor den Geheimnissen der Diplomatie und der Kunst des Regierens meinen, dann sei die

Rücksicht auf die Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit gegen die auf das Wohl des Landes zurückzustellen. In der Diplomatie und hohen Politik gehe das nun einmal nicht anders. Auch hier ist es, um zur Klarheit zu kommen, zweckmässig, zunächst einmal die Frage so zu stellen: Ist der Staatsmann im strengen Sinne des Wortes verpflichtet, in solchen Situationen zu unlauteren Mitteln zu greifen? Das doch gewiss nicht! Wollte man ihm, etwa in einer Staatsratssitzung oder einer geheimen Sitzung eines Parlamentsausschusses, im gegebenen Falle Vorwürfe machen, weil er solche Mittel nicht gebrauche, so würde er mit Fug und Recht sagen können: „Dann sucht euch gefälligst einen anderen Vertreter; ich habe keine Lust, meine reinen Hände mit euren unsauberen Angelegenheiten zu beschmutzen." Und verlangt oder erwartet denn überhaupt das Volk, in dessen Interesse er sich angeblich solcher Mittel zu bedienen hat, derartiges von ihm? Das ist doch noch sehr die Frage. Es ist sehr wohl möglich, dass es sich in seiner Mehrheit auf den Standpunkt stellen würde: „Wir verbitten uns, dass unsere nationale Ehre durch solche Praktiken blossgestellt wird; wir wünschen, dass unsere Geschäfte durchaus anständig geführt werden, auch wenn andere es anders machen." Der Grund, dass Simulieren und Dissimulieren nun einmal zum diplomatischen Handwerk gehöre, und dass der, welcher es nicht verstehe, zum Diplomaten nicht tauge, bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die auch im Privatleben so beliebte Berufung darauf, dass andere es auch so machen wie man selbst. Wenn es bei den Diplomaten stillschweigende Übereinkunft wäre, sich gegenseitig etwas vorzumachen und nach Kräften zu täuschen, dann könnte man das gelten lassen und als den hervorragendsten Diplomaten den preisen, welcher am geschicktesten zu schwindeln verstände. Aber so ist es doch nun einmal trotz Talleyrands bekanntem Bonmot nicht denn wäre es so, würde im diplomatischen Verkehr Vertrauen garnicht in Anspruch genommen, dann wäre die Diplomatie überhaupt überflüssig, dann würde es niemand für der Mühe wert halten, mit anderen Völkern in Verhandlungen irgendwelcher Art einzutreten. Dass aber tatsächlich im diplomatischen Verkehr noch sehr viel Unwahrhaftigkeit herrscht, ist für den Vertreter des einzelnen Staates ebensowenig ein Grund, auch unwahrhaftig zu sein, wie für den Kaufmann, welcher für das

Wohl seiner Familie zu sorgen hat, die unreelle Geschäftsführung seiner Konkurrenten einen Grund abgeben kann, nun auch seinerseits unreell zu sein. Wenn jeder sich an den schlechten Beispielen ein Muster zu nehmen für berechtigt und verpflichtet hielte, das würde eine schöne Geschichte werden.

Also von einer Pflicht des Staatsmannes, im Interesse der Volkswohlfahrt eventuell auch unlautere Mittel anzuweuden, kann gar keine Rede sein, daher auch nicht von einem Konflikt der Pflichten. Das hebt nicht auf, dass der Staatsmann alle seine Kräfte für das Wohl des Staates bez. Volkes einsetzen soll, aber das höchste Gesetz ist das Wohl des Volkes nicht, auch nicht für den Staatsmann. Nicht: salus populi suprema lex, auch nicht: regis voluntas suprema lex, sondern: dei voluntas suprema lex, muss es heissen.[1])

Man könnte einwenden, gerade vom religiösen, im besonderen vom christlichen Standpunkt sei die Forderung einer unbedingten Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit nicht aufrecht zu erhalten, denn das höchste Gebot des Christentums sei die Liebe, woraus folge, dass, wenn die Forderung der Wahrhaftigkeit mit diesem kollidiere, sie zurücktreten müsse. Und in diese Lage komme eben auch der Staatsmann unter gewissen Umständen. Nun ist ja ohne weiteres zugegeben, dass die Nächstenliebe sich auch in der treuen Sorge des Staatsmanns für das Wohl seines Volkes bewährt; aber gerade dann, wenn er unlautere Mittel gegen andere Staaten anwendet, handelt er gegen das Gebot der Nächstenliebe, die bekanntlich nicht auf das eigene Volk beschränkt bleiben darf. Das schafft aber noch nicht die Frage aus der Welt, was von einer Kollision zwischen Wahrhaftigkeit und Nächstenliebe zu halten sei.

In Tassos befreitem Jerusalem wird erzählt, wie der Beherrscher von Jerusalem, in dem Wahn, dadurch die Stadt un-

[1]) Ich habe diese Ansicht schon früher gelegentlich einer Debatte über das Verhältnis von Politik und Moral in der „Christlichen Welt" (Jahrg. 1899) ausgesprochen. Damals konnte das Missverständnis aufkommen, dass unter dem Willen Gottes irgendwelche statutarische Gebote, etwa die sittlichen Vorschriften der Bibel oder des Neuen Testaments, verstanden würden, wobei dann die Frage offen blieb, wodurch sich dieselben als Gottes Wille legitimieren, und auch der Anschein der Heteronomie bestehen blieb. Ich darf jetzt auf die Definition S. 128 verweisen, welche später noch ergänzt werden wird.

überwindlich zu machen, aus der Kirche der Christen ein Marienbild rauben und in seinen Tempel bringen lässt, ein, nebenbei bemerkt, für einen bilderfeindlichen Muhamedaner höchst sonderbares Unternehmen. Am anderen Tage jedoch ist das Bild verschwunden, und der ergrimmte König will, als die Nachforschungen nach dem Täter ohne Erfolg bleiben, alle Christen töten lassen. Da erscheint vor ihm eine Jungfrau, Sophronia, und behauptet, sie sei die Täterin. Mitschuldige, erklärt sie auf Befragen weiter, habe sie nicht. Herausgeben könne sie das Bild auch nicht, da sie es sofort verbrannt habe. Der Dichter ist von ihrem Verhalten ganz entzückt. Er sagt:

„Grossmütger Trug! Wer sagt, ob solchem Lügen
Die Wahrheit je den Vorzug abgewann?“

Und in der Tat ist ja diese sentimentale Geschichte geeignet, für die Heldin warme Sympathien zu erwecken. Aber sie tut es trotz der Lüge, und nicht wegen der Lüge. Es ist die Aufopferungsfähigkeit, welche wir bewundern, und nicht die Unwahrhaftigkeit. Diese bleibt ein Flecken auf dem Bilde Sophronias. Man denke sich nur, der König, in begreiflichem Zweifel an der Wahrheit ihrer Erzählung, habe sie auch noch einen Eid schwören lassen, um das zu empfinden. Prinzipiell wird ja dadurch an der Sache nichts geändert: war die feierliche Versicherung in unserem Falle lobenswert, so konnte der Eid nicht verdammlich sein. Oder man denke sich, um den springenden Punkt noch deutlicher zu bemerken, Jesus selbst, das unerreichte Vorbild der Nächstenliebe, hätte, um einer Anzahl von Menschen das Leben zu retten, eine Lügengeschichte erzählt oder einen falschen Eid geschworen. Die gesunde, ihrer Ziele bewusste Liebe kann mit der Wahrhaftigkeit garnicht in Konflikt kommen, da sie, wie ich am Ende dieses Kapitels zu zeigen hoffe, die Wahrhaftigkeit schon voraussetzt. Das Verfahren der Sophronia ist, wie man die Sache auch drehen und wenden mag, eine Verirrung, oder, wenn man lieber will, eine Überspanntheit, ebenso wie es eine Überspanntheit ist, wenn der gefangene Königssohn Philotas in dem bekannten Lessingschen Drama Selbstmord begeht, damit sein Vater nicht gezwungen ist, seiner Auslösung wegen einen Strich Landes abzutreten, oder wenn der hl. Crispin Leder

stiehlt, um den Armen Schuhe daraus zu machen, oder wenn der Studiosus der Theologie Sand, in der ehrlichen Meinung, seinem Vaterland einen grossen Dienst zu leisten, und mit Einsetzung seines eigenen Lebens, den freiheitsfeindlichen Kotzebue umbringt. Man braucht solche Personen nicht zu verdammen. Sand war kein gemeiner Meuchelmörder und Sophronia ganz gewiss keine verlogene Person (vergl. auch das S. 97/98 über den Grad der Unwahrhaftigkeit Gesagte), ja man kann sie sogar hochschätzen; aber das nimmt nicht weg, dass ihr Verhalten vom objektiven Standpunkt als mit den unverrückbaren Grundlagen des sittlichen Lebens unvereinbar bezeichnet werden muss.

Fassen wir das, was über den Konflikt der Pflichten bisher gesagt worden ist, vorläufig zusammen, so können wir also als erstes Ergebnis feststellen, dass das konsequent und gesund sich entwickelnde sittliche Bewusstsein andere Pflichten nur soweit anerkennt, als sie der Grundpflicht nicht widerstreiten, dass es hier also, objektiv betrachtet, einen Konflikt der Pflichten garnicht gibt.

Etwas anders steht die Sache bei dem Verhältnis der sekundären Pflichten untereinander. Wenn ich zwei Verpflichtungen übernommen habe, welche zwar beide der Grundpflicht nicht widersprechen, aber sich gegenseitig widerstreiten oder hemmen, so bin ich in der fatalen Lage, mich auf alle Fälle einer Pflichtverletzung schuldig machen zu müssen. Ein Richter erfährt z. B. unter dem Siegel der Verschwiegenheit schwerbelastende und zweifellos richtige Tatsachen über eine Person. Kurz darauf wird Klage gegen dieselbe erhoben, und er ist der Richter; die Sachlage ist aber so, dass wegen Mangels an Beweisen Freisprechung eintreten müsste. Soll nun der Richter gegen seine bessere Überzeugung es zu einer solchen kommen lassen? Das wäre eine Verletzung seiner Richterpflicht. Oder soll er der gelobten Verschwiegenheit zum Trotz den, welcher ihn von dem wirklichen Sachverhalt in Kenntnis gesetzt hat, als Zeugen laden lassen bez. von seiner eigenen, unter dem Siegel der Verschwiegenheit erlangten Mitwisserschaft Gebrauch machen? Das wäre ein grober Vertrauensbruch. Auch der Staatsbeamte, welcher in unruhiger Zeit ein Parlamentsmandat übernimmt, kann in peinliche Gewissenskonflikte kommen. Am häufigsten ist der Fall, dass jemand Aufgaben und Ver-

pflichtungen übernimmt, welche sich gegenseitig aus dem Grunde Abbruch tun, weil seine Kräfte nicht ausreichen, sie alle ordentlich zu erfüllen, so z. B., wenn er mehrere Ämter oder Ehrenämter übernimmt, ohne zu ihrer ordentlichen Verwaltung genügende Zeit zu haben, oder wenn er für irgend einen nützlichen Zweck Geld herzugeben verspricht, auf Kosten anderer Zwecke, welche zu unterstützen er sich bereits früher verpflichtet hat, oder wenn eine Frau an allen möglichen wohltätigen Vereinen sich beteiligt, obwohl ihre häuslichen Aufgaben ihre ganze Kraft erfordern.

Theoretisch bieten alle diese Fälle keine Schwierigkeit. Wenn sich jemand einmal widersprechende oder sich gegenseitig hemmende Verpflichtungen aufgeladen hat und es ihm nicht gelingt, von einer derselben nachträglich entbunden zu werden, was ja meistens möglich sein wird, so ist ihm nicht zu helfen: eine Pflicht muss er verletzen, es bleibt ihm nur übrig, von zwei Übeln das kleinere zu wählen, d. i. sich zu überlegen, welche Verpflichtung die wichtigere bez. die feierlichere ist.[1]). Aber solche Konflikte, obgleich man sehr leicht in sie hineingeraten kann, sind objektiv betrachtet durchaus vermeidlich. Wenn ein Mädchen den unwiderstehlichen Drang hat, auf charitativem Gebiet tätig zu sein, so muss es eben nicht die Pflichten der Gattin, Mutter und Hausfrau auf sich laden. Wenn jemand durch seinen Beruf oder irgend ein Amt schon stark in Anspruch genommen ist, so muss er gründlich mit sich zu Rate gehen, bevor er noch andere Aufgaben dazu übernimmt; oder er muss, wenn er diese neuen Aufgaben für besonders dringend hält, seinen bisherigen Beruf bez. das bisher bekleidete Amt, soweit es ohne Pflichtverletzung geschehen kann, niederlegen. Er muss sich mit einem Wort vor der *πολυπραγμοσύνη* hüten. Der unmittelbare Staatsbeamte muss in politisch erregten Zeiten, wenn Konflikte zwischen der parlamentarischen und der Beamtenpflicht zu befürchten sind, sich nicht zum Volksvertreter wählen, der Richter und überhaupt jeder, welcher amtlich über andere Personen zu urteilen hat — auch für den Vorgesetzten gilt das — sich nicht vertrau-

[1]) Denn auch in dieser Beziehung bestehen Unterschiede. Ein ohne lange Überlegung gegebenes Versprechen in einer wenig wichtigen Angelegenheit ist nicht gleichbedeutend mit einer wichtigen, reiflich erwogenen Abmachung.

liche Mitteilungen machen lassen, von denen er nicht gegebenenfalls auch amtlich Gebrauch machen darf.[1])

Dazu kommt noch etwas anderes, was wegen der Vielgestaltigkeit der betreffenden Verhältnisse hier nur kurz angedeutet werden kann. Alle Einzelpflichten können um so besser erfüllt werden, je mehr sie zu einander in Beziehung stehen und sich gegenseitig ergänzen. Wenn ein Pfarrer sich in den Vorstand eines Krankenhauses wählen lässt, so passt das im allgemeinen vortrefflich zu seinen sonstigen Aufgaben. Ganz anders würde es sein, wenn er seine überschüssigen Kräfte den Geschäften der freiwilligen Feuerwehr widmen wollte, obgleich das auch eine sehr nützliche Einrichtung ist. Ein biederer Bäckermeister oder Kolonialwarenhändler wird in der Verwaltung des städtischen Armenwesens oder als Stadtverordneter Erspriessliches leisten können; als Mitglied des Kuratoriums einer höheren Schule wird er weniger am Platze sein. Dass ein Kavallerieoffizier sich für den Rennsport interessiert, ist innerhalb gewisser Grenzen durchaus zu billigen; einem Gymnasialdirektor wird es mehr anstehen, wenn er überflüssige Mittel und Kräfte in den Dienst künstlerischer oder wissenschaftlicher Interessen stellt. Alle Disharmonie in dieser Beziehung ist nicht bloss vom ästhetischen Standpunkt betrachtet unerfreulich, sondern zugleich vom ethischen tadelnswert, da die einheitliche, kraftvolle Entfaltung der Persönlichkeit und ihrer Pflichterfüllung dadurch gehemmt wird.

Fassen wir alles, was über das gegenseitige Verhältnis der Pflichten gesagt ist, zusammen, so können wir drei Regeln, oder um es grossartiger und moderner auszudrücken, „Gesetze“ aufstellen:

1. Erkenne keine Verpflichtungen an, bez. übernimm keine Verpflichtungen, welche mit der Grundpflicht in Widerspruch stehen.
2. Übernimm keine Verpflichtungen und Aufgaben, welche den früher übernommenen widerstreiten bez. hinderlich sind, oder, wenn Du es willst, so lass Dich vorher von

[1]) Selbstverständlich kann das auch sonst zu den allerbedenklichsten Folgen, Ohrenbläserei, Verleumdung etc., führen. Hier, wo wir es nur mit dem Konflikt der Pflichten zu tun haben, ist, um den Fall nicht unnötig zu komplizieren, die bona fides auf beiden Seiten vorausgesetzt.

den schon bestehenden Verpflichtungen, soweit es möglich ist, entbinden.
3. Sorge dafür, dass alle Aufgaben, welche Du übernimmst, soviel als möglich innerlich zusammenhängen und sich gegenseitig ergänzen.

Der innere Zusammenhang dieser Forderungen ist ohne weiteres ersichtlich, sodass wir den Tatsachen keine Gewalt anzutun brauchen, wenn wir sie in ihrer Gesamtheit als das Gesetz der Harmonie der Pflichten bezeichnen. Wohl zu beachten ist dabei, dass dasselbe nicht zu der Grundpflicht als etwas Neues hinzukommt, sondern eine blosse Konsequenz der Pflicht der Zuverlässigkeit ist. Der zuverlässige Mensch wird nicht bloss darauf bedacht sein, übernommenen Verpflichtungen gewissenhaft nachzukommen, sondern er wird auch, bevor er neue Aufgaben übernimmt, gründlich überlegen, ob er imstande ist, sie in vollem Umfange zu erfüllen, ob seine anderen Verpflichtungen dadurch geschädigt werden und ob sie mit seiner sonstigen Tätigkeit in Einklang stehen. Wer solche Überlegungen verschmäht, der ist auch kein gewissenhafter, zuverlässiger Mensch.

## VII. **Die Aufgabe der Tugendbildung als Konsequenz der Grundpflicht.**

Ebenfalls eine blosse Konsequenz der Grundpflicht ist die Pflicht der Tugendbildung. Tugend ist eigentlich nichts anderes als die fleischgewordene Grundpflicht. Die Pflicht als solche ist unabhängig von ihrer Verwirklichung; sie bleibt bestehen, einerlei, ob ihr von vielen oder von wenigen oder garnicht entsprochen wird. Anders die Tugend. Das aktiv gewordene, d. i. zur Herrschaft über das Denken und Handeln des Menschen gelangte Pflichtbewusstsein ist die Tugend, oder wie wir zum Unterschied von den sekundären Tugenden sagen wollen, die Grundtugend. Wie sich die Grundpflicht in die Pflicht der Wahrhaftigkeit auf dem theoretischen und die der Wahrhaftigkeit auf dem praktischen Gebiet, die Wahrhaftigkeit im engeren Sinne und die Zuverlässigkeit, spaltet, so spaltet sich dementsprechend auch die Grundtugend in die Tugenden der

Wahrhaftigkeit und der Zuverlässigkeit. Unmittelbar mit dieser Grundtugend oder diesen Grundtugenden, die sich in Wirklichkeit nicht auseinanderreissen lassen, fallen zusammen Ehrlichkeit, Gerechtigkeit, Treue. Sie sind streng genommen nicht besondere Tugenden, sondern bloss Betätigungen der Grundtugend nach bestimmten Richtungen hin. Wer zuverlässig und wahrhaftig ist, der ist auch ehrlich, gerecht und treu. Mit der Grundtugend fällt auch zusammen die Weisheit, welche von der Klugheit bekanntlich sehr verschieden ist. Der kluge Mensch weiss seine Entschliessungen geschickt zur Ausführung zu bringen, aber diese Entschliessungen selbst können dabei sehr unvernünftig, d. i. im Gegensatz zur Vernunft durch Begierden, Affekte, Stimmungen, Leidenschaften veranlasst sein. Der Weise dagegen fasst vernünftige Entschliessungen, er lässt sich bei allem, was er plant und abmacht, von der Vernunft beraten. Wenn man sich nun erinnert, dass nach S. 118 ff. die Pflicht der Zuverlässigkeit nichts anderes ist als die Pflicht, dem Selbsterkannten gemäss zu handeln und sich nicht durch heterogene Einflüsse davon abbringen zu lassen, so ist leicht zu sehen, dass die Weisheit im Grunde mit der Wahrhaftigkeit auf dem praktischen Gebiet, d. i. mit der Zuverlässigkeit zusammenfällt, nur mit dem Unterschiede, dass wir von Weisheit bloss da sprechen, wo nicht allein das Handeln durch die Erkenntnis bestimmt wird, sondern wo die Erkenntnis auch einen hohen Grad erreicht hat.[1])

Anders steht die Sache mit den sekundären Tugenden, welche man unter dem Gesamttitel der Selbstbeherrschung zusammenfassen kann — worauf übrigens garnichts ankommt —, da sie sämtlich die Disziplinierung der im Kapitel über das böse Prinzip näher zu betrachtenden Affekte, Stimmungen, Leidenschaften, sowie des natürlichen Trieblebens zum Gegenstand haben. Dass sie mit der Grundtugend in einem weniger unmittelbaren Zusammenhang

[1]) Soweit dies letztere in Betracht kommt, ist die Weisheit keine Tugend, denn nur das Streben nach Wahrheit und das dementsprechende Handeln gehört dem ethischen Gebiet an, nicht aber die grössere oder geringere Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen und der davon abhängige höhere oder geringere Stand der Erkenntnis. Darum ist auch ein Kind, selbst wenn es sehr wahrhaftig und zuverlässig ist, also der ethischen Seite der Weisheit Genüge leistet, doch nicht weise, weil das Mass der Erkenntnis noch zu gering ist.

stehen, zeigt sich unter anderem darin, dass sie auch im Dienste des Ehrgeizes erstrebt und erworben werden können. Ob man sie dann auch Tugenden nennen will, läuft auf einen Streit um Worte hinaus. Die wichtigste unter diesen Tugenden ist die Tapferkeit, d. i. die durch Übung erworbene Fähigkeit, Aufregung, Furcht, Schrecken zu beherrschen und auf das Verhalten keinen Einfluss gewinnen zu lassen.[1]) Dass ein zuverlässiger und gewissenhafter Mensch danach streben muss, die Tugend der Tapferkeit zu erwerben, ist sonnenklar, da sonst seine Pflichterfüllung durch die damit verbundenen Unannehmlichkeiten und Gefahren, welche nicht bloss Leib und Leben, sondern auch das Fortkommen in der Welt und die Lebensstellung bedrohen können, beständig in Frage gestellt wird. Nahe verwandt mit der Tapferkeit sind Beharrlichkeit und Energie, nur dass sie sich mehr gegen allerhand Schwierigkeiten und, was dasselbe ist, gegen die eigene Bequemlichkeit richten als gegen Unannehmlichkeiten und Gefahren. Von grosser Wichtigkeit ist auch die Disziplinierung des Trieblebens und der aus ihm entspringenden Begierden. Ein Mensch, welcher der Versuchung zu unmässigem Essen und Trinken oder zu geschlechtlichen Ausschweifungen nicht widerstehen kann, ist dadurch beständig in Gefahr, seine Pflichten zu verletzen oder doch, sie nicht gehörig erfüllen zu können. Die Tugenden der Mässigkeit und Keuschheit zu erwerben ist daher eine notwendige Konsequenz der Grundpflicht. Wer nicht nach ihnen strebt, ist auch nicht durchaus zuverlässig. Ja, man kann noch weiter gehen und geradezu von einer Tugend der Gesundheits- und Körperpflege sprechen, denn Gesundheit und Rüstigkeit sind für die Erfüllung aller unserer Aufgaben und Verpflichtungen, mögen sie mehr körperliche oder intellektuelle Anforderung an uns stellen, von der grössten Bedeutung, müssen also von dem zuverlässigen

---

[1]) Mut ist keine Tugend, sondern eine Gabe der Natur. Mutig oder ängstlich ist der Mensch ohne sein Verdienst resp. ohne seine Schuld. Aber wer von Natur ängstlich ist, kann trotzdem tapfer werden und muss danach streben es zu werden im Interesse seiner Pflichterfüllung. Der bloss natürliche, „physische“ Mut kann andererseits niemals die Tapferkeit ersetzen, da er, wenn er nicht zu dieser entwickelt, zum „moralischen“ Mut (übrigens ein zweideutiger Ausdruck) veredelt wird, im entscheidenden Moment infolge starker physischer oder psychischer Eindrücke, z. B. beim Ausbruch einer Panik, oft völlig versagt und zur sinnlosen Angst umschlägt.

Menschen erstrebt werden. Dass Ordnungsliebe und Fleiss, daneben auch die Reinlichkeit ebenfalls Tugenden sind, welche für die Pflichterfüllung auf manchen Gebieten grosse Bedeutung haben und deshalb das Ziel des Strebens eines gewissenhaften Menschen bilden müssen, mag noch der Vollständigkeit halber erwähnt werden. Der Fleiss, d. i. die Disziplinierung der natürlichen Bequemlichkeit, tritt übrigens nebenbei bemerkt keineswegs bloss bei der Ausführung unserer Obliegenheiten zu tage, sondern zeigt sich auch in dem Streben nach Fortbildung auf dem Gebiet unseres Berufs und unserer Aufgaben. Der zuverlässige Arzt wird sich nicht allein verpflichtet fühlen, seine Kranken fleissig zu besuchen, sondern auch mit den Fortschritten seiner Wissenschaft Fühlung zu behalten, weil er sonst seinen Pflichten nicht in vollem Masse nachkommen kann.

Ich betone, um Missverständnissen vorzubeugen, nochmals, dass alle sekundären Tugenden, zu denen ausser den hier aufgezählten noch andere gehören werden, keineswegs, wie man bisweilen fälschlich meint, mit der Sittlichkeit selbst sich decken. Wohl muss der moralisch-hochstehende Mensch mässig, keusch, fleissig, energisch u. s. w. sein, aber wenn jemand es ist, so folgt daraus noch keineswegs, dass er ein sittlich-guter Mensch ist. Denn nicht bloss die Grundpflicht erfordert die Aneignung dieser Tugenden, sondern auch der Ehrgeiz hat sie, in dem einen Falle mehr die eine, in dem anderen mehr die andere, zur Erreichung seiner Ziele nötig, und ebenso kann das Streben nach Mässigkeit, Keuschheit, Fleiss und andere Tugenden aus Furcht vor Krankheiten, Gewinnsucht und dergleichen Motiven hervorgehen. Also nicht die sekundären Tugenden, sondern nur die Grundtugend bez. die Grundtugenden fallen mit der Sittlichkeit des Menschen ohne weiteres zusammen. Wer wahrhaftig, zuverlässig, treu, ehrlich, gerecht ist, der ist ein sittlich-guter Mensch; diese Tugenden kann ein moralisch tiefstehender Mensch nicht haben, höchstens kann er sich so stellen, als ob er sie hätte. Auch das ist wieder ein Fingerzeig, wie verfehlt es ist, sie aus sozialen Zwecken und Einflüssen ableiten zu wollen.

## VIII. Die Liebe als letzte Folge der Entwickelung des guten Prinzips.

Und nun können wir uns auch den äussersten Konsequenzen der Entwickelung des guten Prinzips im einzelnen Menschen zuwenden. Sie führt, vorausgesetzt dass sie nicht durch die Gegenwirkung des bösen Prinzips aufgehalten wird, auch zu einer Umänderung der Gesinnung den anderen Menschen gegenüber. Von Natur steht der Mensch dem Menschen, sofern er nicht direkt mit ihm zu tun hat, gleichgültig gegenüber. Dass man dem Menschen als solchem Rücksichten schuldig sei, liegt dem sittlichen Anfangsbewusstsein sowohl beim einzelnen als bei der Gesamtentwickelung völlig fern. Man braucht garnicht die „Wilden" heranzuziehen, um sich davon zu überzeugen. Auch bei den Griechen im homerischen Zeitalter, auch bei den Germanen steht z. B. Land- und Seeraub, an Fremden begangen, selbst wenn viele Menschenleben dabei verloren gehen, mit dem sittlichen Bewusstsein durchaus nicht in Widerspruch. Sie werden ganz unbefangen auch von solchen ausgeübt, denen man sehr unrecht tun würde, wenn man sie für schlechte Menschen erklären wollte, von Leuten, denen das gegebene Wort heilig ist, auf die ihre Freunde in der Not zählen können, die dem Fremdling, sobald sie ihn einmal an ihrem Herd aufgenommen haben, gegen alle Gefahren Schutz gewähren. Dass man eingegangene Verpflichtungen halten, dass man zuverlässig sein müsse, das ist, wie wir gesehen haben, ein Grunddatum des sittlichen Bewusstseins, identisch mit dem Bewusstsein, dass es unwürdig sei, sich von dem einmal Selbstbestimmten durch heterogene Einflüsse abdrängen zu lassen; es ist eine Pflicht, welche uns durch die unmittelbare Reaktion unserer Vernunftanlage gegen fremdartige Einmischungen, mögen sie von innen oder von aussen kommen, zum Bewusstsein gebracht wird. Aber dem Fremden, mit dem uns keinerlei verwandtschaftliche Beziehungen verbinden, mit dem weder ausdrückliche noch stillschweigende Abmachungen getroffen sind, von dem auch wir selbst uns eventuell feindlicher Angriffe versehen müssen, was für Rücksichten sollten wir ihm schuldig sein! Wo keine Pflichten übernommen oder anerkannt sind, können doch auch keine Pflichten verletzt werden. Auf dieser Stufe steht z. B. der

Beduinenhäuptling, welcher jeden Reisenden als vogelfrei und seine Habe als willkommene Beute ansieht und dabei doch, wenn er einem Fremden einmal Schutz zugesagt hat, den grössten Frevel zu begehen glauben würde, wenn er ihn im Stiche liesse oder gar selbst antastete.

Das ändert sich nun aber bei fortschreitender Vertiefung des sittlichen Bewusstseins. Je mehr der sittlichstrebende Mensch über sittliche Dinge zu reflektieren anfängt, desto mehr muss ihm die moralische Anlage des Menschen imponieren, welche ihn befähigt, sich selbst Gesetze zu geben und sich über die natürliche Motivation, den natürlichen Kausalzusammenhang zu erheben. Jedes charakterfeste Eintreten für Wahrheit und Recht, jedes Beispiel von Treue bis in den Tod macht ihn von neuem darauf aufmerksam und führt ihm zu Gemüte, dass der Mensch keineswegs bloss ein besonders intelligentes Tier ist. Er lernt sich selbst und den Menschen überhaupt mit anderen Augen ansehen, er bekommt eine höhere Meinung vom Menschen als Menschen. Darauf beruht auch die grosse Bedeutung erhabener moralischer Vorbilder für die heranwachsende Jugend, mögen sie ihr in der Geschichte und Litteratur oder, was natürlich am wirksamsten ist, im Leben entgegentreten: sie erwecken den Respekt vor der moralischen Anlage, vor der moralischen Bestimmung des Menschen, erwecken das Bewusstsein des Spezifisch-Menschlichen, lehren das Individuum, sich als Menschen fühlen.[1])

Unmittelbar damit zusammen hängt dann eine Art Verwandschafts- oder Solidaritätsgefühl dem Menschen als solchem gegenüber. Die Schranken der Familie, des Standes, des Volkes hemmen den Blick nicht mehr. Wir fühlen die Entwürdigung anderer als etwas uns persönlich Angehendes mit, bekommen ein lebhaftes Gefühl für die Verletzung der Menschenwürde, auch wenn sie uns nicht direkt mitbetrifft. Bei der Aufregung, welche der Krieg zwischen den Engländern und Buren in der ganzen zivilisierten Welt hervorrief, mögen allerlei unlautere

[1]) Von der Höhe der Intelligenz und Kultur ist diese Entwickelung nicht direkt abhängig. In Griechenland tritt sie z. B. ziemlich spät ein. Selbst Platon und Aristoteles, beides gewiss in ihrer Art sittlich hochstehende Männer, zeigen noch in manchen Urteilen die oben geschilderte Naivetät des sittlichen Bewusstseins. Erst mit dem Stoizismus tritt eine entschiedene Wendung ein.

Beweggründe mitgespielt haben; aber auch, wenn man das alles in Abzug bringt, bleibt eine gewaltige Summe ehrlicher Entrüstung gerade bei den Besten übrig, Entrüstung über die ungerechtfertigte Vergewaltigung eines freiheitsliebenden und freiheitswürdigen Volkes, d. i. über das darin liegende Attentat auf die Menschenwürde. Im preussischen Abgeordnetenhause wurde vor einigen Jahren zur Sprache gebracht, dass Kranke aus den niederen Ständen in öffentlichen Krankenhäusern und Kliniken ohne ihre Einwilligung als Versuchsobjekte für medizinische Experimente benutzt worden waren. Alle Redner äusserten darüber ihre Entrüstung, obwohl sie nicht bestritten, dass unter Umständen durch solche Experimente die Wissenschaft gefördert werden könne, und obgleich sie sich selbst und ihre Angehörigen durch ihren Stand bez. ihr Vermögen gegen ähnliche Behandlung völlig gesichert erachten konnten. Es mag ja in solchen Fällen eine gewisse Rücksicht auf die Wähler mitsprechen, aber auch dass diese Rücksicht genommen wird — man bedenke dabei, dass die bei den Wahlen zum preussischen Abgeordnetenhause massgebenden Wähler nicht den niederen Klassen angehören — zeigt, wie die Empfindung in dieser Beziehung ist: wer Menschen, wie es in jenen Krankenhäusern geschehen war, ihrer Selbstbestimmung beraubt, sie zur Sache, zum Mittel zum Zweck herabwürdigt, der versetzt damit gewissermassen der Menschheit als solcher einen Backenstreich, der sagt frech heraus: ich erkenne Menschenwürde nicht an, und jeder, welcher die oben geschilderte Stufe des sittlichen Bewusstseins erreicht hat, wird sich dadurch herausgefordert fühlen, auch wenn ihn infolge seiner zufälligen empirischen Lage die äusseren Nachteile nicht mittreffen können.

Nun handelt es sich bei diesen Beispielen allerdings auch um eine direkte Pflichtverletzung. Die zwischen Buren und Engländern bestehenden völkerrechtlichen Beziehungen stempeln an sich schon die schliesslich zum Kriege führenden hinterlistigen Anschläge der Engländer gegen die Freiheit Transvaals als sittlich verwerflich, und ebenso ist es, wenn ein Arzt einmal die Behandlung eines Kranken übernimmt, selbstverständlich eine Pflichtverletzung, wenn er, statt alles auf die Genesung des Kranken anzulegen, denselben zu wissenschaftlichen Experimenten gebraucht. Auch das sittliche Bewusstsein des Barbaren würde ein solches Verfahren, welches

einen offenbaren Bruch übernommener Verpflichtungen in sich schliesst, missbilligen. Aber diese tatsächliche Pflichtverletzung, obgleich sie zu der geschilderten sittlichen Entrüstung ohne Zweifel erheblich beiträgt, ist doch nicht das Entscheidende dabei. Würden Angehörige eines unbekannten wilden Stammes, gegen den das deutsche Reich weder direkt noch indirekt Verpflichtungen übernommen hat, in unsere Krankenhäuser geschleppt, und würde ihnen dann irgend ein Krankheitserreger zum Zweck medizinischer Experimente eingeimpft, unser sittliches Bewusstsein würde sich, obgleich hier von einer Verletzung einer Pflicht, insbesondere der ärztlichen Pflicht, streng genommen nicht die Rede sein könnte, doch dagegen empören, ebenso wie es sich gegen einen ohne Anlass auf einen freiheitsliebenden und seine Freiheit zähe verteidigenden Stamm unternommenen Angriff auch dann auflehnen würde, wenn der angreifende Staat zu diesem Stamm bisher in keinerlei völkerrechtlichen Beziehungen gestanden hätte, wenn also von einer Pflichtverletzung im strengen Sinne des Worts keine Rede sein könnte. Nur die mit der fortschreitenden Vertiefung des sittlichen Bewusstseins eintretende höhere Meinung vom Menschen als solchem und das darauf sich gründende Solidaritätsgefühl macht die Erregung in solchen Fällen verständlich.

Und das übt nun auch auf unsere eigene Stellung zu anderen eine bedeutende Rückwirkung. Das unmittelbare Pflichtbewusstsein geht, wie wir sahen, soweit andere Menschen in Betracht kommen, nicht darüber hinaus, dass wir uns an die einmal getroffenen Abmachungen halten, die einmal übernommenen Verpflichtungen und Aufgaben treu erfüllen müssen. Der Gedanke, wildfremden Menschen Rücksichten schuldig zu sein, liegt dem unmittelbaren Pflichtbewusstsein fern. Sind wir zum sittlichen Selbstbewusstsein erwacht, haben wir in der oben gekennzeichneten Weise eine höhere Meinung vom Menschen als solchem bekommen, so stemmt sich den ursprünglich unbefangen[1]) geübten Rücksichtslosigkeiten und Gewaltakten gegen solche, denen gegenüber wir keinerlei

[1]) Bei einem wohlerzogenen Kinde ist diese Unbefangenheit aus dem Grunde nicht mehr voll vorhanden, weil ihm von seiner Umgebung die Verpflichtung zur Rücksicht auf andere, auch auf solche, welche ihm völlig fernstehen, beständig eingeschärft wird.

direkte oder indirekte Verpflichtungen übernommen haben, schon ein bedeutendes psychisches Hindernis entgegen. Zur vollen Wirkung kommt dasselbe aber erst durch die soeben geschilderten Regungen des Solidaritätsgefühls, welche sich einstellen, wenn wir schwere Verletzungen der Würde anderer miterleben. Die Entrüstung, welche wir dann empfinden, wirkt sozusagen prophylaktisch gegen ähnliche Ausschreitungen von unserer Seite. Wir haben uns damit selbst das Urteil gesprochen für den Fall, dass wir dasselbe tun, während, wenn wir niemals solche Entrüstung gefühlt hätten, im gegebenen Fall die Scheu vor Verletzungen der Menschenwürde in anderen viel leichter durch Begierden und Leidenschaften erstickt werden würde. Erst auf dieser Stufe kommt es dann auch dem sittlich-strebenden Menschen zum Bewusstsein, dass es eine Verletzung der Wahrhaftigkeit, des Respekts vor der Wahrheit ist, wenn er in irgendwelchen Formen, auch solchen leichterer Art, Geistes- oder Gewissensknechtung ausübt, da er dadurch den Gang der Vernunft, d. i. die Wahrheit aufhält.[1])

Aber es gibt noch eine höhere Stufe der Gesinnung anderen gegenüber, nämlich die Liebe. Der Gedanke, dass die Gesinnung der Nächstenliebe das eigentlich Vernunftgemässe und Normale, das Ziel der sittlichen Entwickelung sei, kann sich schon auf der soeben geschilderten Stufe des sittlichen Bewusstseins, der Achtung vor dem Menschen als solchem und des damit zusammenhängenden Solidaritätsgefühles, sowie der daraus entspringenden subjektiven Scheu vor Verletzungen anderer bilden, aber zur lebendigen Wirklichkeit

---

[1]) Wenn das sittliche Bewusstsein einer Gesamtheit sich bis zu dieser Achtung des Menschen als solchen entwickelt hat, dann kommt noch ein Faktor hinzu, welcher die Scheu des Einzelnen vor der Verletzung der Menschenwürde in anderen, auch in ganz Fernstehenden, vermehrt, nämlich das Urteil der anderen Glieder der Gesamtheit, welcher er angehört. Ich meine natürlich nicht die Furcht vor den Nachteilen und Unannehmlichkeiten, welche die Missbilligung der Gesamtheit für den Einzelnen haben kann; das ist ein pseudomoralisches Motiv, welches zwar das Verhalten des Einzelnen stark beeinflusst und insoweit für die Praxis von Wert ist, aber auf die sittliche Gesinnung keine direkte Einwirkung üben kann. Sondern es handelt sich hier darum, dass das Urteil und das sittliche Bewusstsein unparteiischer Genossen, welche mit ihm auf derselben Stufe des sittlichen Bewusstseins stehen, dem Einzelnen gewissermassen als Spiegel dient, aus dem ihm sein Bild zurückgeworfen wird, und der ihn vor den sonst so leicht erfolgenden Selbsttäuschungen bewahrt.

kann die Gesinnung der Liebe nur unter der Voraussetzung werden, dass die Macht des bösen Prinzips im Menschen gebrochen ist. Wäre nicht das böse Prinzip neben dem guten im Menschen wirksam, so würde das gute Prinzip leicht die volle Herrschaft über den Menschen erlangen können, es würden für das pflichtgemässe Handeln nur geringe Hindernisse zu überwinden sein. Das böse Prinzip ist es, wie im übernächsten Kapitel dargestellt werden wird, welches die Interessengegensätze zwischen den Menschen aufs äusserste verschärft, welches uns selbst in denen, die uns am nächsten stehen, Konkurrenten und Gegner sehen lässt, welches bei fortschreitender Entwickelung die Selbstsucht erzeugt. Zunächst ist der sittlich-strebende Mensch sich dieser Sachlage durchaus nicht klar bewusst, er kämpft mit den der Pflichterfüllung entgegentretenden Hindernissen von Fall zu Fall, ohne von dem eigentlichen Feind eine klare Vorstellung zu haben. Je mehr er aber hierüber ins Reine kommt, desto deutlicher wird die Aufgabe, dem bösen Prinzip direkt zu Leibe zu gehen. An welche Voraussetzungen die Brechung der Macht des bösen Prinzips geknüpft ist und weshalb sie als eine Erlösung, eine Versetzung in die Freiheit empfunden wird, kann erst in dem Kapitel über den Kampf des guten Prinzips mit dem bösen dargestellt werden. Hier kommt es zunächst nur darauf an, welche Folgen diese Umwälzung im Menschen für die Stellung zu seinen Mitmenschen hat. Nun ist schon hier klar, dass mit der Brechung der Macht des bösen Prinzips auch die durch diese Macht erzeugte Selbstsucht und die Interessengegensätze zu anderen Menschen dahinschwinden müssen. Es tritt eine Umwertung aller Werte ein. Was dem Menschen früher bedeutsam und begehrenswert erschien und ihn in den anderen Menschen Konkurrenten und Gegner sehen liess, verliert für ihn mehr und mehr den Wert und desto freier wird sein Blick für die Harmonie der Interessen auf dem Gebiet des Guten, für den Wert der sittlichen Gemeinschaft. Der Begriff Feind verliert für ihn den Sinn. Wenn andere ihn hassen, ihn verletzen, ihm Unrecht tun, so liegt der Grund dafür ja in derselben Macht des bösen Prinzips, von welcher er sich befreit fühlt; sie müssen ihm wie bemitleidenswerte Kranke, die von einem bösen Dämon besessen sind, erscheinen. Er wird dem Bösen, das sie tun, scharf entgegentreten, aber er wird nicht

die Personen bekämpfen und hassen, sondern bloss das in ihnen wirkende böse Prinzip. Dessen Macht auch in anderen zu schwächen und dafür das gute Prinzip zur vollen Herrschaft zu bringen, wird er um so mehr sich gedrängt fühlen, je grösser in ihm selbst die Begeisterung für das Gute ist und je mehr er sich im Zusammenhang mit seiner neugewonnenen Stellung als Werkzeug des guten Prinzips fühlt.[1])

Selbstverständlich wird sich dann weiterhin sein Bestreben auch dahin richten, die Tugendbildung, welche, wie oben gezeigt, eine notwendige Konsequenz der Grundpflicht ist, wie bei sich selbst so bei den Mitmenschen zu stärken, d. i. sie zur Tapferkeit, Keuschheit, Mässigkeit und den anderen Tugenden zu erziehen. Er wird auch, in demselben Masse, wie er für seine Person Gesundheit und Rüstigkeit des Körpers und Bildung des Geistes als Grundlage für eine energische Tätigkeit im Dienste des guten Prinzips schätzt, bestrebt sein, für die leiblichen Bedürfnisse und die geistige Ausbildung anderer nach dem Mass seiner Kräfte zu sorgen. Er wird diese äusseren Dinge um so weniger vernachlässigen, als die Sorge für sie eins der Hauptmittel ist, das Vertrauen anderer zu erwecken.

Denn auf die Erweckung des Vertrauens kommt es bei der sittlichen Einwirkung auf andere in erster Linie an. Das Vertrauen schlägt die Brücke zwischen den Herzen. Darum ist es die elementarste Aufgabe der Liebe, anderen, auch wenn sie tief gesunken sind, nach Möglichkeit Vertrauen zu schenken, sie als Menschen, als Personen anzuerkennen, mit denen man in Gemeinschaft stehen kann und will. Das Vertrauen hat eine zwingende Macht. Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, dass selbst sittlich hochstehende Personen sich durch das ihnen entgegengebrachte Vertrauen in ihrem Personenwert gehoben, in dem Bewusstsein der Menschenwürde und dessen, was sie ihr schuldig sind, gekräftigt fühlen. Wie viel mehr

---

[1]) Hier ist zunächst nur der Fall berücksichtigt, dass ein positives sittliches Streben, ein positves Interesse an Guten im Menschen wirksam sei, und dass die Abwendung vom Bösen mit diesem Hand in Hand gehe. Im 5. Kapitel wird bei der Besprechung der Weltflucht davon die Rede sein, dass eine Überwindung des Bösen möglich ist, auch ohne dass das gute Prinzip zum Siege kommt. Doch ist dieser Fall hier zunächst nicht von Interesse.

wird dies der Fall sein bei solchen, welche sittlich tief oder noch tief stehen und von anderen, sittlich hoch über ihnen Stehenden durch das ihnen geschenkte Vertrauen gewissermassen in deren Sphäre hinaufgehoben werden. Schon allein die Furcht, dies kostbare Gut des Vertrauens zu verlieren, wird ihnen eine Stütze bei ihrer sittlichen Entwickelung werden. Doch davon später mehr.

Mit dieser Schilderung der Liebe und ihres Zusammenhanges mit den Wurzeln des sittlichen Lebens ist der Zweck dieses Kapitels erschöpft, das, was a priori, d. i. nicht vor der Erfahrung, aber unabhängig von ihr, auf sittlichem Gebiete gilt, darzustellen. Wir wollen uns jetzt der Aufgabe zuwenden, den Einfluss der mannigfaltigen und wechselnden Verhältnisse des Lebens auf die Gestaltung des Systems der Pflichten gegen andere ins Auge zu fassen.

---

Drittes Kapitel.

# Die geschichtliche Entwickelung des sittlichen Bewusstseins.

I. Die Unveränderlichkeit des Bewusstseins der Grundpflicht. Herbert Spencer und andere über die Wahrhaftigkeit wilder Stämme. Widerlegung der Iheringschen Auffassung durch die Tatsachen. Innere Gründe gegen die Möglichkeit einer prinzipiellen Billigung der Unwahrhaftigkeit in irgend einem Volke. Der „prähistorische" Mensch und die Grundpflicht.

II. Die Abhängigkeit der Gestaltung der sekundären Pflichten von den historischen Verhältnissen. Berufs- und Amtspflichten aller Art. Treueverhältnisse. Das Verhältnis zu den Fremden und die Gastfreundschaft.

III. Fortsetzung. Die Familienbeziehungen. Die Pflichten der Eltern gegen die Kinder bei den verschiedenen Formen geschlechtlicher Gemeinschaft (Hetärismus, Gruppenehe, Polygamie, Monogamie). Der Kindesmord und die Kindesaussetzung. Pflichten der Eltern gegeneinander. Einfluss der Form der geschlechtlichen Gemeinschaft. Einfluss der allgemeinen Stellung des weiblichen Geschlechts. Pflichten der Kinder gegen die Eltern. Pflichten der Geschwister gegeneinander einst und jetzt.

IV. Die staatsbürgerlichen Pflichten. Die primitiven Formen staatlicher Gemeinschaft. Der altgermanische und der altrömische Staat als typische Beispiele. Die Pflichten gegen die Obrigkeit und die Pflicht der Unterordnung unter die Gesetze in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Grenzen der Unterordnung unter die Staatsgewalt. Dte Entstehung des bürgerlichen und des Strafrechts. Das römische und das germanische Recht als typische Beispiele. Schluss auf den ursprünglichen Zustand. Die allmähliche Einschränkung der Selbsthülfe. Die Blutrache. Die Art der Beseitigung der Blutrache als Bestätigung der hier vorgetragenen Auffassung.

V. Die völkerrechtlichen Verhältnisse. Die Berechtigung der Gewalt im Völkerleben. Schranken der blossen Gewalt. Das Kriegsrecht in alter und neuerer Zeit.

VI. Das Verhältnis von Recht, Sitte und Moral.

VII. Ergebnisse.

## I. Die Allgemeinheit und Unveränderlichkeit des Bewusstseins der Grundpflicht.

Soweit die im vorigen Kapitel behandelte Grundpflicht in Betracht kommt, sind die sittlichen Anschauungen der Menschheit, mag es sich um Altertum oder Neuzeit, um die sogenannten Wilden oder um Kulturvölker handeln, der Natur der Sache nach gleich. Diese Überzeugung gründet sich auf die vorhergehende Untersuchung. Ein historischer Beweis dafür lässt sich — und das gilt auch vom Gegenteil — natürlich nicht liefern, weil unsere Kenntnisse zu beschränkt sind und immer bleiben werden. Das Einzige, was vom historischen Standpunkt geleistet werden kann und geleistet werden muss, ist der Nachweis, dass die tatsächlichen sittlichen Anschauungen, soweit sie uns bekannt sind, mit jenem aus der Untersuchung des Wesens der Vernunft und der Vernunftgemeinschaft gewonnenen Ergebnis übereinstimmen; denn wäre dies nicht der Fall, würden Unwahrhaftigkeit, Unzuverlässigkeit, Ungerechtigkeit, Untreue, Verleumdung und wie die Abweichungen von der Norm der Wahrhaftigkeit sonst heissen, von dem sittlichen Bewusstsein irgendwelcher Völker gebilligt oder gar gefordert, so würde daraus hervorgehen, dass in den Untersuchungen des vorigen Kapitels ein Fehler stecken muss. Dieser Nachweis nun wird sehr dadurch erleichtert, dass von denjenigen Forschern, welche das sittliche Bewusstsein als ein blosses Produkt der historischen Entwickelung ansehen, eine Menge von Material zusammengetragen ist, welches beweisen soll, wie verschieden die sittlichen Anschauungen in den verschiedenen Zeiten und unter den verschiedenen Völkern seien, darunter auch Material zur Frage der Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit. Wenn das, was diese Forscher vorzubringen wissen, sich als nicht stichhaltig erweisen lässt, so darf man annehmen, dass die historischen Tatsachen nicht gegen die hier vertretene Ansicht sprechen, dass also die oben verlangte historische Probe auf deren Richtigkeit bestanden ist.

Nun ist es sehr bemerkenswert, dass, soweit die Kulturvölker in Betracht kommen, ein ernstlicher Versuch, die Allgemeinheit des Bewusstseins der Wahrhaftigkeitspflicht zu bestreiten, bez. nachzuweisen, dass es in irgend einem Volke nicht vorhanden sei, überhaupt nicht gemacht wird. Es sind

hauptsächlich die Völker auf den niederen Stufen ihrer Entwickelung, bez. die heutigen „Wilden“, auf welche man exemplifiziert. Und da sind schon die Quellen, welche jene Forscher benutzen, vielfach höchst unzuverlässig. Herbert Spencer, einer der Hauptvertreter jener Richtung, welcher sich um die Beschaffung des einschlägigen Materials sehr viel Mühe gegeben und entschiedene Verdienste erworben hat, also gewiss ein unverdächtiger Zeuge, sagt in der „Zusammenfassung der Induktionen der Ethik“ selbst: „Zu den Schwierigkeiten, welche in Bezug auf Verallgemeinerung hieraus entstehen, müssen noch die Schwierigkeiten zugefügt werden, welche aus der Unbestimmtheit der Beweise resultieren; der Zweifelhaftigkeit, Unvollständigkeit und widerstreitenden Beschaffenheit der Angaben, mit welchen wir zu tun haben. Nicht allen Reisenden kann Vertrauen geschenkt werden. Manche sind schlechte Beobachter, manche sind durch Glaubensansichten oder Gebrauch voreingenommen, manche durch persönliche Neigungen oder Widerwillen, und alle haben nur unvollkommene Gelegenheiten, zur Wahrheit zu gelangen. Ähnliches gilt für die Geschichtsschreiber. Sehr wenig von dem, was sie erzählen, gründet sich auf unmittelbare Beobachtung. Der grössere Teil desselben kommt durch Kanäle, welche färben, verdüstern und verdrehen, während noch überall Parteistimmung, religiöser Bigottismus und die Empfindungen des Patriotismus Übertreibungen und Unterdrückungen verursachen. Zeugnisse, welche moralische Züge betreffen, werden daher leicht verdreht.“[1])

Wie richtig das ist, zeigt das von ihm selbst verwendete Material. In den Induktionen der Ethik heisst es in dem Kapitel über die Wahrhaftigkeit einerseits: „Von den Dakotas sagt Burton: Der Indianer, gleich anderen Wilden, sagt niemals die Wahrheit,“ oder von dem Volke von Uganda: „Gemeinsam mit allen wilden Stämmen wird Wahrheit in sehr geringer Schätzung gehalten, und es wird niemals für Unrecht gehalten, zu lügen.“ Andererseits werden über die unzivilisierten Stämme Ostindiens folgende Zeugnisse angeführt: „Ein angenehmer Zug in ihrem (der Sowrahs) Charakter ist ihre vollkommene Wahrhaftigkeit. Sie verstehen es nicht,

[1]) Die Prinzipien der Ethik, Autorisierte deutsche Ausgabe, übersetzt von B. Vetter, fortgesetzt von J. Viktor Carus, I, 481.

eine Lüge zu sagen. Sie sind nicht hinreichend zivilisiert, um fähig zu sein, zu erfinden.“ [1]) Ebenso heisst es von den Kois, dass „sie wegen ihrer Wahrhaftigkeit bekannt sind und in dieser Beziehung den zivilisierten und höher kultivierten Bewohnern der Ebenen geradezu ein Beispiel geben.“ Von den Mahars hat einmal Sinclair einen Brahmanen sagen hören: „Die Kunabis werden, wenn sie ein Versprechen gegeben haben, dasselbe halten, aber ein Mahar ist ein solcher Narr, dass er die Wahrheit durchaus ohne jede Ursache sagen wird.“ Von den Santals sagt Sherwill: „Die Wahrheit wird von einem Santal heilig gehalten.“ Die Wald-Veddahs in Ceylon werden als „sprichwörtlich wahrhaftig und ehrlich“ beschrieben. Und solche Zeugnisse beschränken sich keineswegs auf indische Völkerschaften. Von den nordamerikanischen Ostjaken und Samojeden „muss gesagt werden, dass sie sich durch Rechtschaffenheit und Wahrhaftigkeit hervorragend auszeichnen.“ Und von den Hottentotten, welche Häckel zu den am tiefsten stehenden Menschen rechnet, sagt Kolben in Übereinstimmung mit Barrow: „Das Wort eines Hottentotten ist heilig, und es gibt kaum irgend etwas auf Erden, was sie als ein noch schändlicheres Verbrechen ansehen als den Bruch einer eingegangenen Verbindlichkeit“ (a. a. O. S. 414 ff.).

Mir scheinen, wenn man den im vorigen Kapitel entwickelten Begriff der Wahrhaftigkeit als Massstab anlegt, sowohl solche entzückten Schilderungen der Zuverlässigkeit und Wahrheitsliebe wilder Stämme als auch die vollständig verdammenden Urteile über andere einseitig und übertrieben zu sein, schon um deswillen, weil schwer anzunehmen ist, dass alle Individuen der betreffenden Stämme auf demselben sittlichen Niveau stehen, vielmehr der Verdacht nahe liegt, dass einzelne ungenügende Beobachtungen von jenen Zeugen in unzulässiger Weise generalisiert worden sind. Jedenfalls aber ergibt sich aus den angeführten Urteilen, dass es eine ganz unhaltbare Vorstellung ist, wenn man meint, die Wahrhaftigkeit und das Bewusstsein der Pflicht der Wahrhaftigkeit habe sich erst allmählich mit steigender Kultur entwickelt, eine Überzeugung,

[1]) Eine Begründung, welche Spencer mit dem Hinweis darauf, dass schon kleine Kinder, und nach seiner Meinung in gewisser Weise sogar die Hunde lügen, als einen „nicht sehr achtenswerten Versuch“ bezeichnet, den Kredit der höheren Rassen aufrecht zu erhalten.

welche z. B. bei Ihering knapp und präzise zum Ausdruck kommt in den Worten: „So hat denn auch die Entwickelung des Wahrheitsgebotes in der Menschheit Schritt gehalten mit ihren realen Zuständen. Nicht die Wahrheit ist das Ursprüngliche gewesen, sondern die Lüge" (Der Zweck im Recht, II, 608). Dass diese Ansicht, soweit die Wilden in Betracht kommen, völlig in der Luft schwebt, haben wir gesehen. Ihering glaubt sie aber auch aus der Vergangenheit der Kulturvölker erweisen zu können. Zu diesem Zweck verweist er auf die Unwahrhaftigkeit der Erzväter im Alten Testament (1. Mos. 12, 13; 20, 2; 26, 7; 27, 9—14; 29, 21—25; 30, 37—43), auf die Unwahrhaftigkeit der griechischen Götter und die des erfindungsreichen Odysseus, auf die erst allmählich eingetretene Scheidung des dolus bonus und des dolus malus im römischen Recht, sowie auf die Unzuverlässigkeit Hermanns des Befreiers und Theodorichs des Grossen, die Verlogenheit der Franken, den Verrat der Kriemhild im zweiten Teil des Nibelungenliedes und auf Loki, den Gott der Lüge, der trotzdem unter den germanischen Göttern sitze. Ich finde, dass das alles nichts beweist. Dass in alten Zeiten viele und grobe Unwahrhaftigkeit sich findet, ja dass die betreffenden sich wohl noch damit brüsten, ist natürlich kein Beweis dafür, dass die Unwahrhaftigkeit vom sittlichen Bewusstsein gebilligt oder gar gefordert wurde; sonst müsste man aus den auch unter uns vorkommenden Fällen der Art, an denen wahrhaftig kein Mangel ist, ähnliche Schlüsse ziehen. Den Nachweis aber, dass das sittliche Bewusstsein damals die Lüge gebilligt oder gefordert habe, bleibt Ihering schuldig. Er meint zwar: „Der Vorstellung der Juden von ihren Stammvätern hat dies keinen Abbruch getan, woraus sich ergibt, dass sie das Lügen und Betrügen mit gänzlich anderen Augen angesehen haben als wir." Ja, woher wissen wir denn das? Woher wissen wir, dass die moralischen Defekte der Erzväter, wenn wir die Sagen der Genesis einmal als Geschichte annehmen, ihnen in der Verehrung ihrer Kinder und Enkel oder der nächstfolgenden Geschlechter — denn dass in späterer Zeit die Unwahrhaftigkeit von dem sittlichen Bewusstsein der Juden verdammt wurde, kann überhaupt nicht zweifelhaft sein — keinen Abbruch getan haben? Dass man den Erzvätern Pietät bewies trotz ihrer moralischen Defekte, ist doch begreiflich, oder sind

unsere Vorfahren und Helden, deren wir pietätvoll gedenken, ohne solche? Übrigens sind auch der ehrwürdige Abraham und der biedere Isaak — den Jakob, wenigstens den jugendlichen Jakob muss man ja preisgeben — keineswegs solche Ausbunde von Unwahrhaftigkeit, wie Ihering anzunehmen scheint, denn es handelt sich bei ihnen nicht um ein frivoles Umspringen mit der Wahrheit, sondern um eine durch Furcht vor dem Tode veranlasste Notlüge. Und was den erfindungsreichen Odysseus betrifft, so ist es nicht seine Unwahrhaftigkeit, welche von Homer bewundert wird, sondern seine in keinen Schwierigkeiten versagende List und Gewandtheit, welche auch uns, unbeschadet unseres moralischen Urteils über den betreffenden, eine Art von intellektuellem Wohlgefallen abnötigt, selbst bei einem Spitzbuben wie Reineke Fuchs. Auch dass die Götter der Griechen und Germanen unwahrhaftig sind, beweist nichts. Denn die Götter sind bei diesen und anderen Völkern keineswegs Verkörperungen des sittlichen Bewusstseins; man billigt durchaus nicht alles, was die Götter tun und stellt sie nicht als unbedingtes sittliches Muster hin, wie dies auf den höheren Stufen der religiösen Entwickelung der Fall ist; ja man tadelt wohl unter Umständen das Verhalten der Götter scharf. Und nun gar der Verrat der Kriemhild im Nibelungenlied! Wenn irgend etwas, so ist doch gerade dies sicher, dass im Nibelungenlied Unwahrhaftigkeit und Falschheit aller Art scharf verdammt wird, sodass man dasselbe wohl zum Beweis dafür heranziehen kann, dass die Unwahrhaftigkeit dem sittlichen Bewusstsein der damaligen Zeit widersprach, nicht aber für das Gegenteil. Weshalb bei den Römern der Betrug in Handel und Wandel erst in sehr später Zeit rechtlich verboten wurde, wird im Laufe dieses Kapitels gerade im Anschluss an Iherings eigene Ausführungen in seinem „Geist des römischen Rechts“ klargestellt werden. Jedenfalls folgt, wie leicht zu sehen, daraus, dass etwas nicht rechtlich verboten ist, noch keineswegs, dass es vom sittlichen Bewusstsein gebilligt oder gefordert wird. Das Lügen z. B. ist noch heute rechtlich unverboten.

Dass also die Unwahrhaftigkeit dem sittlichen Bewusstsein niederer Kulturstufen nicht widerspreche, oder mit anderen Worten, dass das Bewusstsein der Wahrhaftigkeitspflicht ein Produkt der steigenden Kultur sei, ist eine ganz unhaltbare

Vorstellung. Und ebenso unhaltbar ist das Fazit, welches Herbert Spencer aus seinen „Induktionen der Ethik“, soweit sie sich mit der Wahrhaftigkeit beschäftigen, ziehen zu können glaubt, nämlich dass das Bewusstsein derjenigen Völker, welche in beständigem Kampfe mit anderen sich befinden, die Unwahrhaftigkeit billige, bez. als rühmlich erscheinen lasse,[1]) während da, wo „die hauptsächlich vorherrschenden Arten sozialen Zusammenwirkens die innere Erhaltung zum Zwecke haben“, das Lügen „ganz allgemein“ verurteilt werde. Wäre dem so, so müssten die kampfesfrohen Germanen ein besonders verlogenes Volk sein, was doch gewiss nicht zutrifft, ebensowenig wie man den Berufssoldaten nachsagen kann, dass sie es mit der Wahrheit weniger genau nehmen als andere Leute.

Durch dies alles ist selbstverständlich, wenn wir uns auf den rein historischen Standpunkt stellen, noch nicht ausgeschlossen, dass tatsächlich das sittliche Bewusstsein irgend eines Volkes die Unwahrhaftigkeit an sich fordere oder wenigstens billige, wie es ja tatsächlich von einigen Stämmen behauptet wird. Aber gegen diese Möglichkeit sprechen, auch wenn wir von den Ausführungen des vorigen Kapitels völlig absehen, durchschlagende innere Gründe. Wenn in einem Volke die Unwahrhaftigkeit schlechtweg für rühmlich, ja für sittlich geboten gehalten würde, sogar innerhalb der Familien und zwischen Freunden, so würde ein Zusammenwirken auf dem theoretischen sowohl wie auf dem praktischen Gebiet überhaupt unmöglich sein, die Gesellschaft würde in ihre Atome auseinanderfallen. Aus demselben Grunde ist es ausgeschlossen, dass bei irgend einem Volke das Lügen in öffentlichen Angelegenheiten, vor Gericht etc. für löblich gelten könnte. Macht man sich diese Konsequenzen klar, so fallen alle Schauermärchen von einer bei gewissen Stämmen geltenden

[1]) „Alles zusammengenommen, zeigen uns die vorstehenden Kapitel eine Gruppe von moralischen Zügen, welche einem Leben äusserer Feindseligkeit eigentümlich sind. Wo die vorherrschenden Arten sozialen Zusammenwirkens die Form eines beständigen Kämpfens mit benachbarten Völkerschaften sind, da entwickelt sich ein Gefühl des Stolzes auf Angriff und Raub, Rache wird eine gebieterische Pflicht, geschicktes Lügen ist rühmlich und . . . Gehorsam gegen despotische Führer und Herrscher ist die grösste Tugend“ (Die Prinzipien der Ethik, I, 484). Die letztere Behauptung wird ebenfalls durch das Beispiel der Germanen widerlegt.

prinzipiellen Rühmlichkeit der Unwahrhaftigkeit in sich zusammen. Es kann sich nur darum handeln, dass man die Unwahrhaftigkeit in gewissen Fällen für erlaubt hält. Und dies wird besonders im Kampfzustand oder im vermeintlichen Kampfzustand der Fall sein. So heisst es z. B. in der Edda, in den Sprüchen Hars (Hovamol):

„Ist ein Mann dir bekannt, der Dein Misstrauen weckt,
Und hoffst Du doch Holdes von ihm,
Sprich freundlich zu ihm, doch Falsches sinne
und vergilt die Täuschung mit Trug."

und ähnlich an anderer Stelle:

„Dem Freunde sollst du Freundschaft bewahren,
Gabe mit Gabe vergilt!
Doch Hohn soll man mit Hohn erwidern
und die Täuschung mit Trug."[1])

Es ist gewiss, dass diese Anschauung einem sehr verfeinerten sittlichen Empfinden, etwa dem eines wirklichen Christen, nicht entspricht, aber andererseits kann ich auch nicht finden, dass sie sich von der Anschauung des modernen Durchschnittsmenschen wesentlich unterschiede. Man wird in solchen Fällen immer geneigt sein, sich damit zu entschuldigen, dass ein Kampfzustand vorliege, der einen ernsthaften Gedankenaustausch ausschliesse, und wir haben im vorigen Kapitel festgestellt, dass, wo dies wirklich der Fall ist — bei dem obigen trifft es nicht zu —, von Unwahrhaftigkeit tatsächlich nicht die Rede sein könne. An sich ist aber die Falschheit dem Feinde gegenüber für das Bewusstsein des Barbaren ebensowenig wie für das des Kulturmenschen erlaubt oder rühmlich. Das zeigen die auch bei sehr unkultivierten Stämmen, wie z. B. bei den Australiern, sich findenden Rudimente des Völkerrechts und die Verwerfung des Vertragsbruches, auf welche wir unten in anderem Zusammenhange zurückkommen werden. Wo der Eid üblich ist, wird auch der Eidbruch Feinden gegenüber stets streng verurteilt. Man wende nicht ein, dass das durch die Furcht vor den den Eidbruch rächenden Göttern bewirkt werde, denn wo die Götter nach der Meinung

1) Ich zitiere nach der Übersetzung von Hugo Gering.

der Menschen den Eidbruch rächen, ist das die Folge des sittlichen Bewusstseins und nicht die Ursache desselben.[1]) Übrigens ist der Gebrauch des Eides bekanntlich keineswegs eine Folge einer hochentwickelten Sittlichkeit oder Religiosität; im Gegenteil, die höchste Stufe der Sittlichkeit verwirft alle Beteuerungen und Eide, weil durch den Gebrauch derselben die schlichte Versicherung in ihrem Werte und ihrer Geltung herabgedrückt und dadurch der Unwahrhaftigkeit und Unzuverlässigkeit Vorschub geleistet wird. Denn je mehr bei Abmachungen jeder Art Beteuerungen und Eide für nötig erachtet werden, desto weniger wird die einfache Versicherung Glauben finden. Eine hochentwickelte Sittlichkeit wird sich stets zu dem Satze bekennen: „Eure Rede sei: ja, ja! nein, nein! Was darüber ist, das ist vom Bösen.“ Immerhin ist der auch bei unkultivierten Völkern weitverbreitete Gebrauch des Eides ein Zeichen, wenn auch keineswegs der Wahrhaftigkeit, so doch des Bewusstseins der Pflicht der Wahrhaftigkeit, welche bei wichtigen Anlässen durch diese feierliche Form der Versicherung eben besonders eingeschärft werden soll.

Fassen wir dies alles zusammen, so können wir feststellen, dass vom historischen und ethnologischen Standpunkt betrachtet alles dafür und nichts dagegen spricht, dass das Bewusstsein der Pflicht der Wahrhaftigkeit der ganzen Menschheit gemeinsam ist, ein Resultat, welches die Richtigkeit der im vorigen Kapitel entwickelten Theorie indirekt bestätigt.[2]) Auch die „prähistorische“ Menschheit, ein Begriff, dessen Unklarheit neuerdings mehr und mehr zu Tage kommt, können wir mit einschliessen. Wir wissen heutzutage, dass der Mensch schon dem Diluvium angehört. Aber die im Sommethal, bei Taubach und bei Schussenried gemachten Funde, welche der Wissenschaft den sicheren Beweis von der Existenz des Diluvialmenschen geliefert haben, ergeben zugleich, dass der Mensch

[1]) Auf den Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit kann erst im 5. Kapitel eingegangen werden.

[2]) Diese historische Prüfung ist gewissermassen die Probe auf das Exempel. Stimmte sie nicht, so müsste in der vorhergehenden Untersuchung ein Fehler stecken. An sich bedarf natürlich jene Untersuchung dieser Probe nicht, ebensowenig wie eine sorgfältige mathematische Berechnung einer Probe auf ihre Richtigkeit bedarf. Sie trägt wie diese die Kriterien ihrer Richtigkeit in sich selbst.

in jener uralten Epoche schon mit klarem Bewusstsein, mit vernünftiger Überlegung handelte so gut wie heuzutage. Die künstlich und mit Absicht für ihren Zweck zugerichteten Werkzeuge aller Art legen ein unwidersprechliches Zeugnis dafür ab. Wenn wir aber bei dem Diluvialmenschen die anwendende und, was damit ohne weiteres gegeben ist, auch die erkennende Vernunfttätigkeit wirksam sehen, dann ist es unmöglich, ihn im Verhältnis zu anderen als unter der Herrschaft blosser Hordeninstinkte stehend vorzustellen, dann muss auch bei ihm das Bewusstsein der Vernunftgemeinschaft massgebend gewesen sein. Dann muss ferner auch das, was nach den Ausführungen des vorigen Kapitels aus dem Wesen der Vernunft und der Vernunftgemeinschaft unmittelbar entspringt, bei ihm vorausgesetzt werden, nämlich die Reaktion des Vernunftwesens gegen alle heterogenen Einflüsse. Auch der Diluvialmensch muss es als Aufgabe empfunden haben, die Vergewaltigung seiner Selbstbestimmung abzuwehren, an dem einmal Selbstbestimmten festzuhalten u. s. w. Wir müssen mit einem Worte voraussetzen, dass schon in jenen Anfängen der Menschheit das Bewusstsein der Grundpflicht, welche wir unter dem Titel der Wahrhaftigkeit znsammengefasst haben, lebendig gewesen, dass also das sittliche Bewusstsein der Menschheit in seinem innersten Kerne durchaus einheitlich sei.

## II. Die Abhängigkeit der Gestaltung der sekundären Pflichten von den historischen Verhältnissen. Berufs- und Amtspflichten, Treuverhältnisse, Gastfreundschaft.

Das schliesst nicht aus, dass das Bewusstsein der sekundären Pflichten, der Pflichten gegen andere, d. i. derjenigen Pflichten, welche, dem vorigen Kapitel zufolge, ausdrücklich oder stillschweigend übernommen bez. anerkannt werden müssen, also der ganze reiche materielle Inhalt des Individualgewissens, durchaus nicht einheitlich, sondern den verschiedenen Verhältnissen entsprechend recht verschieden ist. Gewisse Züge finden sich ja überall wieder, weil die Verhältnisse in gewissen Dingen sich immer gleich bleiben, aber im grossen und ganzen findet sich doch eine ausserordentliche Mannig-

faltigkeit und Abweichung. Ohne weiteres ist dies klar bei den Amts- und Berufspflichten. Es gibt heutzutage Berufe und Ämter und dementsprechend Berufs- und Amtspflichten, von denen frühere Zeiten nichts wussten, und umgekehrt sind manche Ämter und Berufe und mit ihnen die entsprechenden Pflichten im Laufe der Zeiten verschwunden. Aber davon abgesehen, auch bei den Ämtern und Berufen, welche sich durch die Jahrtausende hindurch erhalten haben, weil die Grundbedürfnisse der gesellschaftlichen Organisation dieselben geblieben sind, hat dennoch im einzelnen in der Auffassung der mit ihnen verbundenen Pflichten ein grosser Wechsel stattgefunden. Es hat zu allen Zeiten Könige und Herrscher gegeben, und zu allen Zeiten hat das sittliche Bewusstsein, ihr eigenes sowohl wie das ihrer Zeitgenossen, gefordert, dass sie die mit dem einmal übernommenen Amt verbundenen Pflichten treu erfüllten, aber die Auffassung von diesen Pflichten, von denen ja nur ein geringer Teil ausdrücklich fixiert zu sein pflegt, ist in den verschiedenen Zeiten und unter den verschiedenen Verhältnissen ausserordentlich verschieden. Das Ideal eines Herrschers sieht bei einem Neger ganz anders aus als bei einem modernen Europäer.

Ebenso steht es mit anderen sekundären Pflichten. Auch bei uns werden, besonders unter der Jugend, Freundschaften geschlossen, mit denen zugleich stillschweigend gewisse Verpflichtungen übernommen werden, aber den gewichtigen Inhalt wie im Altertum oder noch heute unter wenig kultivierten Völkern hat bei uns die Freundespflicht nicht. Schon das ist charakteristisch, dass die Schliessung des Bundes dort häufig unter religiöser Sanktion stattfindet. So schliesst David einen Bund vor Jahve mit Jonathan (1. Sam. 20, 42).[1] Besonders da, wo die staatlichen Verhältnisse wenig gefestigt sind und keinen ausreichenden Schutz bieten, pflegen Treuverhältnisse zwischen Personen männlichen Geschlechts eine grosse Rolle zu spielen, wobei jedoch die Verpflichtung inhaltlich den verschiedenen Verhältnissen entsprechend recht verschieden ist. In Afrika ist weitverbreitet die durch Bluttausch geschlossene

[1]) Interessant ist, dass, wie Xenophon berichtet (Mem. II, 6, 8), auch Sokrates rät, einen Freundschaftsbund nicht ohne Zuziehung der Götter einzugehen.

Blutsbrüderschaft. In etwas anderer Form,[1]) aber dem Wesen nach identisch, findet sie sich auch bei den Nordgermanen, desgleichen bei vielen anderen Völkern (vergl. die Zusammenstellung bei Wilutzky, Vorgeschichte des Rechts, II, 53 ff.). Bei den Patagoniern existiert, ähnlich wie bei den Fidschiinsulanern, „das System des Laku, der bis zum Tode verbundenen Kampfbrüderpaare" (Ratzel, Völkerkunde, I, 518). Die Morlaken in Dalmatien „knüpfen das geheiligte Freundschaftsband am Fusse des Altars. Die männlichen Freundschaften, welche so geschlossen werden, heissen Probatimi und die weiblichen Posestrime, was soviel bedeutet wie Halbbrüder und Halbschwestern. Die Pflichten der Probatimi sind, sich in jeder Not und Gefahr beizustehen und empfangene Beleidigungen zu rächen" (Abbé Fortis bei Rée, Die Entstehung des Gewissens, S. 243). Vor allem aber spielen Treuverpflichtungen eine Rolle bei den Germanen, wo sie auch, wie bei keinem anderen Volke, in das öffentliche Leben bestimmend eingreifen. Auf ihnen beruht das schon von Tacitus geschilderte Gefolgswesen der älteren Zeit, welches die Gefolgsgenossen so eng an den Gefolgsherrn kettete, dass es für eine Schande galt, ihn zu überleben, wenn er im Kampfe gefallen war. Auf ihnen beruht weiterhin das in der Geschichte des Mittelalters so bedeutungsvolle Lehnsverhältnis, welches den Vasallen zur Förderung der Interessen des Lehnsherrn, aber auch diesen zur Beschützung des Vasallen verpflichtete. Mit der fortschreitenden Festigung der staatlichen Verhältnisse haben die geschilderten Treuverhältnisse allmählich ihre Bedeutung verloren und sind abgestorben. Der Treueid, welchen bei uns der Beamte dem Landesherrn, der Offizier dem obersten Kriegsherrn schwört, hat zwar eine gewisse Ähnlichkeit mit ihnen, aber der Charakter der Gegenseitigkeit, der privaten Abmachung, welcher ihnen ursprünglich anhaftet und auch dem Lehnsverhältnis trotz der allmählich eingetretenen völligen Erblichkeit der Lehen noch bis tief ins Mittelalter hinein deutlich aufgeprägt geblieben ist, ist bei jenem völlig abgestreift; er ist nur ein Teil der öffentlichen Institutionen, wie sich beim

---

[1]) So sagt z. B. in der Edda, in den Bruchstücken eines Sigurdliedes, die Brynhild:

„Vergassest Du gänzlich, o Gunnar, dieses,
Dass ihr beide die Fussspur mit Blut einst fülltet?"

Eid des Beamten schon darin zeigt, dass er mit dem Eid auf die Verfassung verbunden ist.

Auch hier sehen wir also die oben aufgestellte Regel bestätigt: Das Bewusstsein der Grundpflicht, hier der Pflicht der Treue, welche einen Spezialfall der Zuverlässigkeit bildet, bleibt immer unverändert, aber die einzelnen Treuverpflichtungen ändern ihren Charakter und Inhalt entsprechend den wechselnden Aufgaben und Bedürfnissen der Individuen und der Gesellschaft.

Von grossem Interesse ist der in dem Begriff der Gastfreundschaft zusammengefasste Pflichtenkomplex, welcher sich ebenfalls auf dem Bewusstsein der Pflicht der Treue bez. Zuverlässigkeit aufbaut. An sich ist ja der Fremde vogelfrei. Schillers „Weh dem Fremdling, den die Wogen warfen an den Unglücksstrand", charakterisiert richtig die roheste Auffassung. Die Lästrygonen und Kyklopen der Odyssee z. B. kennen keinerlei Rücksichten gegen Fremde; auch die aus der Iphigenie wohlbekannten Taurier töteten nach glaubwürdigen Berichten die Fremden, insbesondere die Griechen, die Hauptvertreter der damaligen Kolonialpolitik. Vielleicht lagen diesem Verfahren Misstrauen und Furcht vor Spionen zu Grunde, welche manchmal sehr angebracht sein mochten. Auch in der modernen Kolonialgeschichte sind Gewalttaten gegen die Europäer häufig auf diese Motive zurückzuführen; pflegen doch selbst zivilisierte Völker die Angehörigen der Staaten, mit denen sie im Kriege oder in sehr gespannten Beziehungen stehen, nicht immer höflich zu behandeln. Wo solche Voraussetzungen nicht zutreffen, wo Furcht vor den Ausländern nicht vorhanden ist, da pflegt man auch bei unzivilisierten Völkern die Fremden, die ins Land kommen, unbehelligt zu lassen, ja, es gilt vielfach, wie z. B. schon bei den Griechen der heroischen Zeit, für einen Frevel, sich an ihnen zu vergreifen.[1]) Man würde jedoch sehr irre gehen, wenn man darin ein Zeichen der Achtung vor dem Menschen als solchen erblicken wollte. Diese entwickelt sich zwar, wie am Schluss des vorigen Kapitels gezeigt worden ist, mit Notwendigkeit aus der Vertiefung des sittlicheu Bewusstseins, aber dem sittlichen Anfangsbewusstsein beim Kinde und beim Barbaren liegt sie, wie im Lauf dieser Unter-

---

[1]) Reiches Material bei Schmidt, Ethik der Griechen, II, 323 ff.

suchung noch öfters klar hervortreten wird, völlig fern. Dass davon auch bei jenen Griechen der heroischen Zeit nicht die Rede sein kann, geht zur Evidenz daraus hervor, dass sie an Land- und Seeraub, ausserhalb des eigenen Gebietes begangen, nicht den mindesten Anstoss nahmen. Der Unterschied erklärt sich wohl daraus, dass man in Gewalttaten gegen in friedlicher Absicht und in vollem Vertrauen auf Frieden ins Haus oder Land kommende Fremde eine Art Hinterlist bez. einen perfiden Friedensbruch erblickte. Insbesondere gilt dies, wenn der Fremde einem Stamm oder Volk angehört, zu dem man schon in irgenwelchen friedlichen Beziehungen steht. So wird im Buche der Richter erzählt, wie alle hebräischen Stämme, als gegen einen in Gibea übernachtenden Reisenden von den Bürgern der Stadt eine Gewalttat geübt wird, sich verbünden und, als der Stamm Benjamin für die ihm angehörenden Frevler Partei ergreift, fast den ganzen Stamm ausrotten (Richter 19 u. 20). An allen Orten und zu allen Zeiten aber wird es für selbstverständlich gehalten, dass man den Fremden, wenn man ihn einmal freundlich aufgenommen hat, nun auch entsprechend zu behandeln verpflichtet ist. Einen Fremdling, dem man unter seinem Dache Aufnahme gewährt hat, hinterher zu vergewaltigen, gilt auch unter den rohesten Völkern als eine Freveltat ohnegleichen und muss als solche gelten, da es einen groben Verstoss gegen die Grundpflicht bedeutet.[1]) Diese erfordert vielmehr, dass man den einmal in die Hausgemeinschaft aufgenommenen Fremdling auch verpflegt und im Notfall schützt. Von den nicht ohne Grund misstrauischen Australiern erzählt Ratzel: „Fremde sollen Krankheiten bringen; hat man sie aber einmal aufgenommen, so sind sie vollkommen sicher.“ Auch bei den unruhigen Malayen und den amerikanischen Indianern wird das Gastrecht hochgehalten, desgleichen bei den doch sehr tiefstehenden Hottentotten. Ebenso ist es bei den kriegerischen und räuberischen Kaukasusvölkern. „Wen der Tscherkesse als Gastfreund aufgenommen hat, dem sind Sicherheit und Leben gewährleistet. Droht ihm Gefahr, so gibt ihm die Frau des Wirtes Milch von ihrer Brust zu trinken, wodurch er als ihr rechtsmässiger Sohn anerkannt

---

[1]) Vergl. den Unwillen über die Schandtat des Herakles gegen den Iphitos Od. 21, 25–30.

wird, und seine neuen Brüder haben nun die Pflicht, ihn mit ihrem Leben gegen seine Feinde zu verteidigen und sein Blut an ihnen zu rächen“ (Ratzel, a. a. O. II, 731). Selbstverständlich entwickeln sich aus solcher zufällig gewährter Gastfreundschaft oft dauernde, auch auf die Nachkommen sich fortpflanzende freundschaftliche Beziehungen, welche, wie das Beispiel des Diomedes und Glaukos zeigt (Il. 6, 215) selbst im Kriege sich geltend machen.

Weshalb bei uns die Sache so völlig anders ist, weshalb wir aus etwa gewährter Gastfreundschaft keineswegs so weitreichende Folgerungen ziehen, braucht hier nicht weitläufig ausgeführt zu werden. Die Verhältnisse und mit ihnen die Bedürfnisse haben sich eben völlig geändert. Das sittliche Bewusstsein hat sich aber trotz alledem nicht geändert. Wir übernehmen eben, wenn wir jemandem in unserem Hause vorübergehend Obdach oder Verpflegung gewähren, damit nicht die Verpflichtungen, welche im Bewusstsein niederer Kulturstufen damit verbunden sind. Träte in unseren Kulturländern infolge elementarer Ereignisse eine grosse Entvölkerung ein, kehrten die primitiven Verhältnisse früherer Zeiten zurück, so würde höchst wahrscheinlich das Gastrecht wieder ähnliche Bedeutung gewinnen, und tatsächlich mag in den Steppen Nordamerikas oder wo sonst Ansiedler aus kultivierten Völkern zerstreut sitzen, die Auffassung sich derjenigen unzivilisierter Stämme in hohem Masse nähern.

## III. Fortsetzung: **Die Familienbeziehungen.**

Ich habe bisher, um die Wege zu ebnen, die einfachsten Fragen vorweggenommen. Wenden wir uns jetzt den Familienbeziehungen, den Pflichten der Eltern gegen die Kinder und der Kinder gegen die Eltern, sowie denen der Ehegatten unter einander zu, so wird die hier vertretene Auffassung manchem undurchführbar scheinen. Der mit der Geschichte weniger bekannte Leser wird anzunehmen geneigt sein, dass den Eltern ohne weiteres ein Bewusstsein der Verpflichtung gegen ihre Kinder und den Kindern ein Bewusstsein der Verpflichtung gegen ihre Eltern innewohne und die gleiche Unmittelbarkeit besitze wie die unter dem zusammenfassenden Titel der Wahrhaftig-

keit im vorigen Kapitel dargestellte Grundpflicht. Wer dagegen mit der Ethnologie und der Urgeschichte der Kulturvölker, überhaupt mit dem, was man heutzutage Soziologie zu nennen pflegt, einigermassen vertraut ist, wird bei der sich ihm aufdrängenden gewaltigen Verschiedenheit der Anschauungen und Zustände dazu neigen, jede Einheit des Pflichtbewusstseins auf diesem Gebiete zu leugnen. Ist doch in der Tat diese Verschiedenheit eine der Hauptstützen für die Theorie, dass von einem allgemeinmenschlichen moralischen Bewusstsein oder einem absoluten Sittengesetz nicht die Rede sein könne, vielmehr das sittliche Bewusstsein ein blosses Produkt des den Menschen umgebenden Milieus und der jeweiligen historischen Verhältnisse sei.

Ich hoffe nachweisen zu können einerseits, dass auch diese Verpflichtungen ihrem speziellen Inhalt nach nicht a priori existieren, sondern dass dieser Inhalt mit den wechselnden Verhältnissen sich ändert, und dann, dass sie zu Verpflichtungen erst dadurch werden, dass sie ausdrücklich oder stillschweigend übernommen resp. anerkannt werden, dass also gerade dasjenige, was ihnen den Charakter der Pflicht aufdrückt, auf einer unverrückbaren Grundlage a priori ruht, nämlich auf dem Bewusstsein der Grundpflicht, welche fordert, dass wir zuverlässig sind, die einmal übernommenen Aufgaben treu erfüllen, die einmal anerkannten Verbindlichkeiten achten.

So seltsam es dem, welcher niemals mit diesen Dingen sich beschäftigt hat, klingen mag, so unbestreitbar ist es doch, dass der oben aufgestellte Satz, das sittliche Anfangsbewusstsein kenne keinerlei Verpflichtungen gegen andere, auch den eigenen Kindern gegenüber gilt. Der unkultivierte Mensch fühlt sich durchaus nicht verpflichtet, dieselben aufzuziehen und sich dadurch Beschwerden zu schaffen. Überall bei den sogenannten Naturvölkern werden dieselben, wenn es den Eltern aus irgend einem Grunde beliebt, ohne Bedenken ausgesetzt oder auch direkt getötet, ähnlich wie bei uns die jungen Katzen und Hunde. „Man betrachtete ganz naiv das Kind als Frucht und Eigentum der Eltern und fand in der Kindestötung . . . nichts Sündliches, ja Ungehöriges.“ [1]) Auch die

[1]) Wilutzky, Vorgeschichte des Rechts, II, 5. (Berlin, 1903.) In diesem Buche findet sich überhaupt reiches Material zur Beurteilung der betreffenden Fragen. Freilich überwiegt hier die juristische Betrachtung.

Abtreibung der Frucht gilt nicht für verwerflich, wie denn der Gebrauch dazu bestimmter Tränklein nach Ratzel bei den Mongolen und selbst bei den Türken weit verbreitet ist. Ähnliches berichtet Roscher (Nationalökonomie, S. 610) von den Neuseeländern und Brasilianern. Selbst bei hochbeanlagten Völkern, wie z. B. den Griechen, finden sich solche Anschauungen. So war Kindesaussetzung üblich bei den Dorern auf Kreta und, wie allgemein bekannt, bei den Spartanern; selbst in Athen war, wie ich Roscher entnehme (a. a. O. 643), das Aussetzungsrecht des Vaters gesetzlich anerkannt.[1]) Von Plato wird im fünften Buche des Staates die Aussetzung sowohl wie die Abtreibung der Frucht ausdrücklich gebilligt und für gewisse Fälle gefordert, ebenso von Aristoteles, welcher übrigens die Abtreibung vorgenommen haben will, „ehe Empfindung und Leben in der Leibesfrucht sich entwickelt hat; denn wie weit die Abtreibung erlaubt oder nicht erlaubt sein soll, bestimmt sich nach der Empfindung und dem Leben der Frucht" (Politik IV, 16). Auch bei den Römern findet sich der Brauch der Aussetzung, der erst im Zwölftafelgesetz, natürlich nicht aus sittlichen, sondern aus politischen Gründen, auf monströse und gebrechliche Kinder eingeschränkt wird; desgleichen bei den Germanen.[2]) Bei den Japanern und Chinesen gilt die Aussetzung resp. Tötung der Kinder noch heute für sittlich berechtigt. An einem öffentlichen Kanal stand nach Douglas ein Stein mit der Inschrift: „Hier dürfen keine Mädchen ertränkt werden" (Ratzel a. a. O. II, 695).

Dies alles geschah und geschieht natürlich in vielen Fällen im Widerspruch mit dem natürlichen Gefühl, besonders dem der Mutter. Aber der Mensch erkennt auf sittlichem Gebiet die natürlichen Instinkte und Gefühle, welche ja notorisch manchmal auch zu etwas antreiben, was unmoralisch ist, nicht als entscheidende Instanz an, sondern wirft sich zum Kritiker darüber auf. Das neugeborene Kind hat eben nach jener Anschauung noch keinerlei Rechte und Ansprüche. Die Sache ändert sich aber, wenn es erst einmal in den Familienverband aufgenommen ist.

---

[1]) J. Grimm behauptet, nur die Thebaner hätten sie verboten (Rechtsaltertümer, 3. Aufl., S. 456).

[2]) Tacitus bestreitet dies zwar (Germ. 19: Numerum liberorum finire . . . flagitium habetur). Aber vergl. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 3. Aufl., S. 455 ff.

Bei den Römern wurde das neugeborene Kind dem Vater vorgelegt. Wenn dieser es aufnahm, so erkannte er es dadurch an und verpflichtete sich zur Erziehung. „Die Aussetzung", sagt J. Grimm in seinen deutschen Rechtsaltertümern, „musste geschehen, ehe noch das Kind ein Recht auf das Leben erworben hatte, sonst galt sie für Mord . . . Der Aussetzling durfte auch noch garnichts genossen haben. Ein Tropfen Milch oder Honig sicherte ihm sein Leben." Selbst von Tahiti, wo der Kindesmord in der vorchristlichen Zeit eine furchtbare Verbreitung hatte, wird berichtet, dass ein Kind, wenn es einmal eine kurze Spanne Zeit gelebt hatte, dem Tode entronnen war. Auch von den rohen Australiern wird erzählt, wenn es einmal bestimmt sei, dass ein Kind erhalten bleiben solle, so kenne die Geduld, womit es behandelt werde, keine Grenzen. Überhaupt würde man gänzlich fehlgehen, wenn man aus der allgemeinen Verbreitung des Kindesmordes schliessen wollte, dass engere Band zwischen Eltern und Kinder und treue Fürsorge jener für diese auf den niederen Kulturstufen fehle. Sie findet sich im Gegenteil bei ganz unkultivierten Völkern oft in hohem Masse. Ratzel behauptet sogar: „Alle tiefergehenden Beobachter sind einig in dem Lobe des friedsamen und hilfreichen Zusammenlebens der Hausgenossen bei den unzersetzten Naturvölkern, das auf dem Hintergrunde dunkler, mit der Geringschätzung des Lebens zusammenhängender Gewohnheiten doppelt eindrucksvoll wirkt" (Völkerkunde I, 114).

Alle diese Tatsachen bestätigen die hier vertretene Ansicht, dass die Pflichten gegen andere, mag es sich handeln, um wen es wolle, sekundärer Art sind und erst durch Anerkennung seitens des Individuums zur Pflicht werden. Die einmal aufgenommenen bez. zur Aufziehung bestimmten Kinder zu pflegen und zu behüten gilt für Pflicht, sich an ihnen zu vergreifen, für einen Frevel. Das entspricht genau dem im vorigen Kapitel aus dem Wesen der Vernunft und der Vernunftgemeinschaft entwickelten Gesetz, dass man an das einmal Selbstbestimmte sich halten müsse, an Abmachungen mit anderen oder ihnen gegebene Versprechungen und Zusicherungen unter den dort geschilderten Voraussetzungen gebunden sei. Freilich ist die dem Kinde durch die Aufnahme gegebene Zusicherung, wenn ich es einmal so nennen darf, nicht ohne Vorbehalt. Zunächst wird dabei vorausgesetzt, dass die Auf-

ziehung des Kindes den Eltern auch wirklich möglich sei. Bei grosser Armut und Hungersnot z. B. gilt die Tötung oder Aussetzung auch älterer Kinder für sittlich erlaubt, ein Zug, der, wie J. Grimm treffend bemerkt, noch im Volksmärchen nachhallt (Rechtsaltertümer S. 460). Auch ein angemessenes Verhalten der Kinder ist stillschweigender Vorbehalt. Einen ungeratenen Sohn z. B. in die Sklaverei zu verkaufen oder auch zu töten, steht mit dem sittlichen Anfangsbewusstsein nicht in Widerspruch.

Einem vertieften sittlichen Bewusstsein freilich widersprechen solche Anschauungen durchaus, und wer trotz seines fortgeschrittenen moralischen Bewusstseins sein Kind tötet, der macht sich eines ungeheuren Frevels schuldig. Aber die Vertiefung des sittlichen Bewusstseins, welche schliesslich zur Achtung vor dem Menschen als solchen führt und damit notwendig auch zur Scheu, ein Menschenleben zu vernichten, ist, wie am Schluss des vorigen Kapitels festgestellt wurde, aus dem sittlichen Anfangsbewusstsein, welches das Kind mit dem Barbaren teilt, entsprungen und keineswegs der Art nach von ihm verschieden. Dass in dem Barbaren ein freilich in der Entwickelung noch sehr zurückstehendes, aber generell gleichartiges sittliches Bewusstsein lebt, wie — ich will nicht sagen, in dem modernen Menschen, denn dieser steht manchmal in seinen sittlichen Anschauungen noch auf der Anfangsstufe oder ist auf sie zurückgesunken,[1]) sondern wie etwa in einem auf-

[1]) Wir Modernen haben im grossen und ganzen durchaus keinen Grund, den geschilderten Verhältnissen gegenüber den Stolzen zu spielen und Gott zu danken, dass wir nicht sind wie andere Leute. Uns wird freilich von Jugend auf die Achtung vor dem Menschen als solchem eingeschärft, und ganz ohne Wirkung bleibt das natürlich nicht, aber in Fleisch und Blut geht uns diese Achtung dadurch noch lange nicht über, das muss erst von innen herauskommen. Wenn nicht die durch christliche Anschauungen stark beeinflusste Strafgesetzgebung des Staates als starker Damm dagegenstände, so ist es sehr fraglich, ob nicht die tatsächlich bei sehr vielen noch auf der untersten Stufe stehende moralische Auffassung zu ähnlichen Konsequenzen führen würde wie bei barbarischen Völkern. In Italien sind z. B. nach Öttingen (Moralstatistik, 3. Aufl. 1882, Tabellarischer Anhang No. 35) im Jahre 1879 nicht weniger als 29308 Kinder ausgesetzt, ausgesetzt natürlich vor Findelhäusern etc. Was aber würde wohl mit ihnen geschehen sein, wenn das Strafgesetz nicht wäre. Auch bez. der sittlichen Berechtigung der Fruchtabtreibung sinkt das moralische Bewusstsein, je lockerer seine Beziehungen zum Christentum sind, desto mehr auf die Stufe der barbarischen

richtigen Christen, das zeigt sich in der Schätzung der Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit, die bei Barbaren, wie ihre opferwillige Gastfreundschaft, ihre Treue eingegangenen Verpflichtungen gegenüber und so manches andere zeigt, oft in erstaunlich hohem Masse vorhanden ist.

Das Verhältnis der Eltern zu den Kindern führt uns auf das Verhältnis der Eltern zu einander. Dass ein Bewusstsein der gegenseitigen Verpflichtung derselben in dem Sinn und Umfang, wie es bei den modernen Kulturvölkern in geregelter Ehe sich findet, nicht zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört, bedarf kaum eines Beweises. Was für sittliche Verpflichtungen der Vater des Kindes gegen die Mutter, oder die Mutter desselben gegen den Vater fühlt, das hängt überall in der Welt und zu allen Zeiten ganz davon ab, welche Verpflichtungen gegen den anderen Teil bei der geschlechtlichen Vereinigung übernommen werden, resp. unter welchen Voraussetzungen die geschlechtliche Vereinigung stattfindet. Und diese Voraussetzungen sind ausserordentlich verschieden. Auf die sehr verwickelte und zur Zeit heftig umstrittene Frage, ob ursprünglich innerhalb der „Horde", wie man sich neuerdings mit Vorliebe ausdrückt, volle Weibergemeinschaft (Gesamtehe, Hetärismus, Promiscuität) geherrscht habe, brauchen wir uns dabei garnicht einzulassen. Sollte es der Fall gewesen sein, so ist klar, dass von einem Bewusstsein dauernder Verpflichtung zwischen den Eltern eines Kindes nicht die Rede sein konnte. Auch bei der sogenannten Gruppenehe (Totemismus), welche darin besteht, dass innerhalb eines grösseren Stammes zwei Gruppen als mit einander vermählt gelten, sodass die zur einen Gruppe gehörenden Weiber die Frauen der Männer der anderen Gruppe, die zu derselben Gruppe gehörenden Männer die Gatten der Weiber der anderen Gruppe bilden, kann es kaum vorhanden gewesen sein. Viel höher steht schon die Polygamie, welche ja ein dauerndes Verhältnis eines Mannes zu einer grösseren oder geringeren Zahl von Weibern darstellt, während die hier und da sich findende

---

Völker zurück. Vergl. z. B. die von einem thüringischen Landpfarrer geschriebene, die wirklichen sittlichen Anschauungen des Landvolkes ungeschminkt und lebenswahr schildernde Schrift „Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre" (2. Aufl. 1890, S. 114|15), oder das 5. und 6. Kapitel des 1. Abschnittes des schon genannten Öttingenschen Werkes.

Polyandrie, die Vielmännerei, welche übrigens nach Xenophons und Polybius' Zeugnis selbst in Sparta gestattet gewesen sein soll (L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, 199), eine blosse Entartung zu sein scheint. Wirklich enge sittliche Bande zwischen den Eltern eines Kindes können sich nur da entwickeln, wo ein Mann mit einem Weibe sich dauernd vereinigt, in der Einzelehe also, sei es nun, dass diese die einzig zulässige Form der Ehe bildet wie bei uns, oder dass, wie es auch vorkommt (so z. B. nach Tacitus' Bericht bei den Germanen), die Polygamie zwar statthaft, aber aus ökonomischen und sonstigen Gründen für das Gros der männlichen Bevölkerung nicht durchführbar ist.

Selbstverständlich ist bei der Auffassung der ehelichen Verpflichtungen nicht die Form der Ehe allein entscheidend, sondern in nicht minderem Grade die Auffassung von dem Werte der Geschlechter. Je niedriger das Weib geschätzt wird, was, wie das Beispiel Griechenlands zeigt, durchaus nicht von dem sonstigen Stande der Kultur abhängt, desto niedriger pflegt auch das Bewusstsein des Mannes von seinen ehelichen Verpflichtungen zu sein. Und die Einschätzung des weiblichen Geschlechts ist in rohen Zeiten und auf den Stufen des sittlichen Bewusstseins, welche die Achtung vor dem Menschen als solchem noch nicht kennen, aus bekannten Gründen oft sehr tief. Wird die Frau doch in gewissen Perioden bei den verschiedensten Völkern dem Sklaven gleich durch Raub oder Kauf gewonnen und dann auch nicht viel anders als der Sklave behandelt. Höher steht sie da, wo der Gesichtspunkt herrschend ist, die Rasse rein zu erhalten, wo für die politische Vollberechtigung der Kinder die Ebenbürtigkeit der Mutter verlangt wird, resp. wo sie, wie in Griechenland und Rom, eine Bürgerin sein muss. Da übernimmt der Mann ihr gegenüber die stillschweigende Verpflichtung, sie mit Achtung zu behandeln, und es wird von ihm erwartet, dass er sie auch hält. So gelten zwar in Griechenland Konkubinatsverhältnisse für unverwerflich, doch ist der aussereheliche Geschlechtsverkehr ausserhalb des Hauses zu vollziehen, um die Gattin nicht zu beleidigen (Schmidt, Ethik der Griechen, II, 200). Am besten pflegt die Stellung der Frau, soweit die Anfangsstufen des sittlichen Bewusstseins in Betracht kommen, zu sein bei keuschen Völkern wie den Germanen und den Römern der

guten alten Zeit. Eine wirkliche Gleichstellung der Frau mit dem Manne, wenn auch nicht in rechtlicher, so doch in sittlicher Beziehung, hat erst das Christentum angebahnt und dadurch die Ehe zur vollen Höhe ihres Begriffs, der vollen Lebens- und Interessengemeinschaft erhoben. Seitdem ist den Kulturvölkern auch die Forderung der ehelichen Treue von seiten des Mannes geläufig geworden, welche im Altertum nicht einmal als Ideal galt. So wird z. B. in der Odyssee Penelope als das Muster einer Gattin gepriesen, und trotzdem wird auf der anderen Seite das Liebesverhältnis, welches Odysseus, der Gatte dieser Perle von Frau, mit der schönlockigen Nymphe Kalypso oder der Zauberin Kirke unterhält, als etwas ganz Selbstverständliches behandelt.

Ehe und Ehe sind also sehr verschiedene Dinge, und je nach den Voraussetzungen, unter denen sie eingegangen ist, ist auch das Bewusstsein der Verpflichtungen gegen den anderen Teil sehr verschieden. In der modernen, durch christliche Anschauungen bestimmten Ehe, bei der die Gatten sich gegenseitig Treue gelobt haben, ist die Frau mit Recht über Dinge entrüstet, welche bei niederen Formen der Ehe ein feinfühliges Weib vielleicht betrüben, aber ihm keinen Grund zu Anklagen wider den Gatten geben würden. Das bezieht sich nicht allein auf das geschlechtliche, sondern auf das ganze sonstige Verhältnis der Gatten zu einander, welches in der modernen Ehe eine ganz andere Rücksichtnahme voraussetzt als bei irgend einer anderen Form derselben. Daher können in einer unter Angehörigen moderner Kulturvölker geschlossenen Ehe dieselben Handlungen oder Unterlassungen, welche unter anderen Umständen, wo ähnliche Verpflichtungen nicht vorliegen, weiteren Schaden nicht anrichten würden, geradezu verheerend wirken.

Wir tun hier wieder einen interessanten Einblick in die Entstehung der sekundären Pflichten. Der jeweilig herrschende Begriff der Ehe ist, wie schon dieser kurze Überblick zeigt, ein Produkt der von den mannigfachsten Einflüssen abhängigen historischen Entwickelung. Auch die planmässige, durch das starke Allgemeininteresse an diesen Verhältnissen veranlasste Einwirkung des Staates übt auf diese Entwickelung einen grossen Einfluss, und gerade diese Einwirkung des Staates wird durch die Vernunft, durch die fortschreitende Einsicht in

die grössere oder geringere Zuträglichkeit der verschiedenen Gestaltungen der Ehe für die Einzelnen und für die Gesamtheit, in hohem Masse bestimmt. Daneben spielt die mit der wachsenden Vertiefung des sittlichen Bewusstseins besonders seit der Ausbreitung des Christentums immer mehr zunehmende Achtung vor dem Menschen als solchem, welche die Stellung des Weibes in jeder Beziehung gewaltig gehoben hat, auch bei der Gestaltung der Auffassung von der Ehe eine grosse Rolle, wobei nicht ausser Acht zu lassen ist, dass diese vorwärts treibenden Momente durch die Gegenwirkungen des im folgenden Kapitel zu besprechenden bösen Prinzips vielfach gehemmt werden.

So sicher es nun aber auch nach alledem ist, dass es keine unveränderlichen, a priori für das ganze Menschengeschlecht, resp. für jeden, welcher eine Ehe eingeht, feststehenden Verpflichtungen des Mannes gegen das Weib und des Weibes gegen den Mann gibt, so gewiss ist es auch andererseits, dass dies nicht zum Beweis dafür herangezogen werden kann, dass es ein absolutes Sittengesetz nicht gebe. Einen durch Religion, Gesetz und Sitte fest abgegrenzten Begriff der Ehe findet der einzelne vor, und wenn er eine Ehe eingeht, so übernimmt er dadurch die in diesem Begriff eingeschlossenen Pflichten. Aber Pflichten für ihn, Pflichten, die in seinem Bewusstsein haften, werden dieselben nicht durch den Zwang der historischen Entwickelung, nicht durch den ihm unbewussten Einfluss des Milieus, in dem er lebt, sondern dadurch, dass er den im Begriff der Ehe zusammengefassten Pflichtenkomplex mit vollem Bewusstsein auf sich nimmt; und dass er sich daran gebunden fühlt, setzt voraus, dass er sich der Pflicht der Zuverlässigkeit, d. i. der Grundpflicht, bewusst ist. Dieses Bewusstsein der Grundpflicht ist der feste Boden, in dem, wie alle sekundären Pflichten, so auch die ehelichen, Wurzel und Halt gewinnen müssen. Die Grundpflicht bildet den allgemeingültigen Massstab auch für die Erfüllung der ehelichen Pflichten, bei einem Odysseus so gut, wie bei einer heute im deutschen Reich geschlossenen Ehe.

Sehr viel gleichmässiger als bei den ehelichen Pflichten liegen die Dinge bei den Pflichten der Kinder gegen die Eltern. Auch hier muss man sich den Gedanken aus dem Kopfe schlagen, als ob das Bewusstsein der Verpflichtung

gegen die Eltern dem Kinde von Haus aus im Blute stecke, oder mit anderen Worten, dass das Bewusstsein dieser Verpflichtung primär, unmittelbar gegeben sei. Dass hier ganz andere Faktoren massgebend sind, zeigt schon ein Blick auf die Verhältnisse unter dem in alten Zeiten weitverbreiteten, noch heute bei manchen unkultivierten Völkern vorkommenden Mutterrecht. „So eng das Verhältnis zwischen den Kindern und dem Mutterbruder ist, so locker ist es zwischen Kind und Vater; bei den matriarchalisch organisierten Stämmen kann es wohl vorkommen, dass bei einem Zwist zwischen den Sippen der Sohn den eigenen Vater bekämpft, aber niemals werden die Genossen einer Gens die Waffen gegeneinander kehren.“ (Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 100.)

Aber wir brauchen garnicht einmal von den uns geläufigen Verhältnissen abzusehen. Setzen wir den Fall, dass ein Kind von seinen Eltern grausam behandelt werde, dass es die Empfindung habe, ihnen eine Last zu sein, die sie nur aus schwerwiegenden Gründen und Rücksichten sich nicht vom Halse schaffen können. Es wäre töricht, bei einem solchen Kinde das Bewusstsein irgend welcher Verpflichtangen gegen seine Eltern zu erwarten. Es wird sich dem Zwange gehorchend ihren Anordnungen fügen, es wird möglicherweise, wenn es älter wird, unter dem Drucke der bei uns herrschenden Anschauungen über das normale Verhältnis zwischen Eltern und Kindern eine gewisse Rücksicht gegen sie üben, aber von einem wirklichen Pflichtbewusstsein ihnen gegenüber wird man schwerlich etwas spüren.

Unter normalen Umständen ist ja aber nun die Sache anders. Das Kind, körperlich und geistig der Fürsorge bedürftig, empfängt dieselbe von den Eltern. Es merkt, dass sie es gut mit ihm meinen, es erfährt gelegentlich, dass sie besser wissen, was ihm frommt, als es selbst. Die Folge davon ist, dass das Kind Vertrauen und weiterhin Liebe zu den Eltern fasst, dass sie Autoritäten für es werden, und dass es, was dasselbe ist, die aus dem im vorigen Kapitel näher geschilderten Autoritätsverhältnis entspringenden Konsequenzen zieht, d. i. es als Pflicht anerkennt, sich der überlegenen Einsicht der Eltern unterzuordnen, als Pflichtverletzung, sich dagegen aufzulehnen. Mit der leiblichen Abstammung hat dies kindliche Pflichtbewusstsein garnichts zu tun. Pflege-

eltern gegenüber bildet es sich, vorausgesetzt, dass sie dem Kinde wirklich elterliche Fürsorge und Liebe entgegenbringen, genau so gut aus. Lessing hat das Verhältnis der Recha zu ihrem Pflegevater, dem weisen Nathan, durchaus zutreffend geschildert, und er hat ganz recht, wenn er den Saladin sagen lässt:

„Ja wohl: das Blut, das Blut allein
Macht lange noch den Vater nicht! macht kaum
Den Vater eines Tieres! giebt zum höchsten
Das erste Recht, sich diesen Namen zu
Erwerben!"

Selbst Lehrern gegenüber, welche ihre Pflicht als Erzieher tun, bildet sich trotz des beschränkten Gebietes, auf welchem ihre Fürsorge sich äussern kann, dasselbe Pflichtbewusstsein, wenn auch in geringerem Masse, aus, wie es unter normalen Umständen den Eltern gegenüber vorhanden ist.

Je mehr die Erziehung sich ihrem Ziele nähert, d. i. je reifer und selbständiger das Kind wird, desto mehr tritt natürlich, wie schon im vorigen Kapitel ausgeführt wurde, auf Seiten der Eltern die Bevormundung, auf Seiten des Kindes die Unterordnung zurück. Aber das Pietätsverhältnis bleibt. Wer Wohltaten annimmt, wirkliche Wohltaten, welche im Interesse des Empfängers, nicht des Gebers geübt werden, der tritt dadurch zu dem Wohltäter stets in nähere Beziehungen, berechtigt ihn zu der Annahme, dass er gegebenenfalls erkenntlich sein werde. Wohltaten verpflichten zum Dank, oder besser: durch das Annehmen von Wohltaten verpflichtet man sich zum Dank. Undankbarkeit ist nichts anderes als eine Art von Untreue, von Unzuverlässigkeit, und die Empfindung, welche wir bei der Beobachtung grosser Undankbarkeit haben, ist ähnlich wie wenn jemand sein Wort gebrochen oder eine Zusage nicht erfüllt hat.[1]) Selbst ein sittlich tiefstehender Mensch wird das Bewusstsein von der Verwerflichkeit des Undankes nicht leicht ersticken können, wird zum mindesten dem, welcher ihm Liebe erzeigt und Gutes getan hat, nicht feindselig entgegentreten. Wem sind wir aber mehr zu Dank verpflichtet

---

[1]) Vergl. Schillers:

„Wer treulos sich des Dankes will entschlagen,
Dem fehlt des Lügners freche Stirne nicht."

als unter normalen Umständen den Eltern?! Dies tritt gerade da besonders hervor, wo die Erziehung der Kinder nicht durch Religion, Sitte und Gesetz gefordert wird, wo der Kindesmord an der Tagesordnung ist, wo das erhaltene Kind alles, was die Eltern an ihm getan haben, als freiwillige Wohltat ansehen muss. Hier haben die Eltern noch in ganz anderem Sinne als bei uns dem Kinde das Leben geschenkt. Damit hängt es wohl zusammen, dass bei barbarischen Völkern das Bewusstsein der Pietätspflicht gegen die Eltern oft besonders scharf ausgeprägt ist. Bei den Madagassen, erzählt Ratzel, „ist Eltern die grösste Verehrung der Kinder gewiss“. Bei den Negern ist nach demselben Gewährsmann „dann aber auch wieder die Kindesliebe schön entwickelt, und diese tiefstehenden Völker haben manchmal ein durch väterliche Gewalt und kindliche Liebe ungemein festgekittetes, schönes Familienleben“ (Völkerkunde I, S. 425 bez. 111).

Nur in scheinbarem Widerspruch damit steht die bei vielen unkultivierten Völkern, z. B. den alten Indiern, den ältesten Römern, den Massageten, den Kaspiern, den Skandinaviern, den Deutschen, Wenden, Preussen, den Buschmännern und Hottentotten vorkommende, offenbar ohne sittliche Bedenken vollzogene Tötung alter Leute. Roscher meint wohl mit Recht, dass dieselbe in vielen Fällen eine Art Gnadenstoss darstelle, z. B. dann, wenn ein hülfloser Alter dem aus Mangel an Nahrungsmitteln zum Wandern gezwungenen Stamm nicht folgen könne. In anderen Fällen spielen religiöse Vorstellungen eine Rolle, „wie z. B. die Fidschis wähnen, dass sie nach ihrem Tode in derselben Altersbeschaffenheit fortleben werden, in der sie gestorben sind“ (Williams bei Roscher, Nationalökonomie, 23. Aufl. S. 736). Auf den neuen Hebriden „begrub man die Greise lebendig und zwar auf deren ausdrücklichen Wunsch, und waren es Häuptlinge, unter feierlichen Zeremonien; denn lebendig ins Grab zu steigen, galt dem alten Manne als hohe Ehre“ (Jung bei Wilutzky, Vorgeschichte des Rechts, II, 13). Auch J. Grimm, welcher zu dieser Frage viel Material beibringt, urteilt, dass die Tötung der Alten „mit dem Willen und der Sinnesart der Greise selbst, die als Opfer fielen, übereinstimmte. Es galt für erwünscht, im Bewusstsein letzter Kraft, ehe Siechtum nahte, zu sterben, wie wir den Krieger preisen, welchen der Tod auf dem Schlacht-

feld ohne unmännliche Krankheit dahinrafft" (Rechtsaltertümer, 3. Aufl. 486). Vielfach geben sich alte Helden auch selbst den Tod. Will man solche Sitten gerecht beurteilen, so muss man sich die Mühe geben, sich in die religiösen Vorstellungen der betreffenden Zeiten hineinzudenken, darf auch, da es zur Vervollständigung des Bildes dient, nicht vergessen, dass im germanischen Altertum, wie die Edda bezeugt, und auch sonst in den verschiedensten Ländern der Erde, die Frau dem Manne, und zwar in sehr vielen Fällen durchaus freiwillig, in den Tod folgte, wie es noch heutzutage in Indien vorkommt.

Was von den Pflichten der Kinder gegen die Eltern gilt, das gilt von den Verpflichtungen der Geschwister gegeneinander erst recht: auch sie sind sekundärer Art. Ich bin weit entfernt, die praktische Bedeutung der natürlichen Gefühle zu unterschätzen, aber wenn nicht einmal die instinktive Mutterliebe, wie wir sahen, Pflichtbewusstsein zu begründen vermag, wenn sie nicht hindert, dass unzählige Mütter, vielleicht nicht ohne inneres Widerstreben aber doch ohne das Bewusstsein etwas Verwerfliches zu tun, ihre eigenen Kinder töten oder töten lassen, so doch gewiss noch viel weniger die instinktive Zuneigung der Geschwister zu einander, wenn eine solche, was noch recht fraglich ist, überhaupt existiert. Wenn die Phantasten ihren Willen bekämen, welche für freie Liebe schwärmen, wenn der feste Familienverband sich auflöste, und die Kinder in öffentlichen Verpflegungs- und Erziehungsanstalten auferzogen würden, wenn also die Geschwister ohne Berührung mit einander aufwüchsen, so würde man wahrscheinlich von einem Bewusstsein derselben, sich gegenseitig besondere Rücksichten schuldig zu sein, sehr wenig merken, auch wenn ihre gemeinsame Abstammung ihnen bekannt wäre.[1]) Nun aber werden sie unter denselben Verhältnissen gross, sind der Regel nach Tag für Tag zusammen und vielfach auf einander angewiesen, teilen Freud und Leid miteinander. Da spielt sich dann derselbe Prozess ab, wie bei Freundschaften und Kameradschaften überhaupt: auch wo kein ausdrücklicher Bund

---

[1]) Dass da, wo Polygamie herrscht, die Kinder derselben Mutter sich oft enger aneinanderschliessen, wie das z. B. in den Josephsgeschichten der Genesis sehr naturwahr geschildert ist, liegt mehr an der unter solchen Verhältnissen unausbleiblichen Spaltung der Interessen und allerhand Eifersüchteleien.

geschlossen wird, entwickelt sich doch eine stillschweigende Übereinkunft, zusammenzuhalten. Der Freund erkennt es als Pflicht an, dem Freunde, der Kamerad, dem Kameraden beizustehen, ebenso wie er umgekehrt dessen Beistand als gutes Recht in Anspruch nimmt. Wir befinden uns hier wieder, wie man sieht, auf dem Boden freiwilliger Anerkennung der Verpflichtungen, bei welcher das Pflichtbewusstsein zuguterletzt auf das Bewusstsein der Grundpflicht zurückgeht. Allzugrosse Altersunterschiede zwischen den Geschwistern beeinträchtigen natürlich das Zustandekommen dieses, wenn ich so sagen darf, kameradschaftlichen Zusammenschlusses. Dafür tritt dann manchmal eine Art Pietätsverhältnis zu den älteren Geschwistern, vor allem älteren Schwestern, welche wie Werthers Lotte Mutterstelle bei den Kleinen vertreten haben, an die Stelle. Selbstverständlich ist der Zusammenschluss zwischen den einzelnen Geschwistern nicht immer gleich enge; dementsprechend schwächer ist dann auch das Bewusstsein der gegenseitigen Verpflichtungen. Auch kann es sein, dass ein Zusammenschluss garnicht zustande kommt, dass Geschwister kalt nebeneinander hergehen. Das ist ein Unglück, aber nicht immer sittliche Schuld, da das Mass von Sympathie, welches für jeden engeren, freundschaftlichen Zusammenschluss unentbehrlich ist, sich auch zwischen Geschwistern nicht künstlich herstellen lässt.

Zu diesem durch die Verhältnisse besonders nahe gelegten freundschaftlichen Zusammenschluss unter den Geschwistern kommen nun aber noch andere sittliche Bande hinzu, welche sie aneinander ketten. Zunächst die Pietät gegen die Eltern, welche Frieden und Freundschaft unter den Kindern wünschen. Je lebendiger das Bewusstsein der Dankes- und Pietätspflicht gegen die Eltern ist, desto mehr wird es zurückwirken auf das Verhältnis der Geschwister untereinander, oft noch lange über den Tod der Eltern hinaus. Die Eltern haben es also bis zu einem gewissen Grade selbst in der Hand, das Pflichtbewusstsein der Kinder gegeneinander zu stärken. Je mehr sie die Kinder an sich binden, sich verpflichten, desto mehr werden dieselben untereinander sich sittlich verbunden fühlen.

Dazu kommt noch ein Drittes. Jede Gemeinschaft, welcher wir angehören wollen, sei es auch nur ein Verein, stellt an uns gewisse Ansprüche. Wer die Rechte und Vorteile geniessen will, welche sie gewährt, nimmt dafür auch

ausdrücklich oder stillschweigend entsprechende Verpflichtungen auf sich. Und die Familie ist, seitdem sie geschichtlich existiert, die wichtigste aller Gemeinschaften, in welche der Mensch eintritt, besonders in älterer Zeit; selbst mit seinen elementarsten Bedürfnissen, denen des Unterhalts und des Schutzes, ist er auf sie angewiesen. Die Brüder und Verwandten treten in Not und Tod — man denke an die Blutrache — für ihn ein. Dass auch er ihnen treu und hold sein muss, ist so selbstverständlich, dass er dazu garnicht erst ausdrücklich verpflichtet wird. Wollte er es nicht, weigerte er sich dieser Pflichten, so würde er damit auf den Schutz der Familie verzichten, würde von ihr als ein Untreuer verstossen werden.[1]) Wenn nun auch die Bedeutung der Familie nach dieser Seite hin immer mehr abgenommen hat, indem ihre Funktionen zu einem grossen Teile vom Staate übernommen worden sind, so ist sie doch auch heute noch ein Treu- und Schutzverband. Auch heute noch gilt es als die Regel und als normal, dass in der Not zuerst die Geschwister und Verwandten helfen, und je lebendiger die Familientradition in dieser Beziehung ist, je fester der einzelne davon überzeugt ist, dass die Familie im Notfall hinter ihm steht, desto mehr wird auch bei ihm das Bewusstsein der Verpflichtung gegen seine Geschwister und Verwandten ausgeprägt sein, desto mehr wird er auch für ihre Ehre und ihren guten Ruf wie für den eigenen eintreten.

## IV. Die staatsbürgerlichen Pflichten.

Auch von den staatsbürgerlichen Pflichten gilt dasselbe, wie von allen bisher behandelten sekundären Pflichten. Sie sind, was ihre Gestaltung im einzelnen betrifft, ein Produkt der Verhältnisse resp. der historischen Entwickelung; das wird gerade hier niemand bestreiten können. Im Pflichtbewusstsein des einzelnen aber haften sie weder dadurch, dass ihm das Bewusstsein, sich dem Gesetz und der Obrigkeit unterordnen zu müssen, unmittelbar ins Gewissen geschrieben oder, wie

[1]) Die Ausstossung aus der Familie ist keineswegs etwas, was dem Gedankenkreise älterer Zeiten fernliegt. In Rom z. B. war sie rechtlich geregelt.

man früher mit Vorliebe sagte, angeboren ist, noch, wie so manche moderne Ethiker sich die Sache vorstellen, dadurch, dass die Unterordnung unter Gesetz und Obrigkeit ihm durch den Einfluss der Erziehung und des ganzen Milieus, in dem er lebt, allmählich in Fleisch und Blut übergegangen oder, um mit Paul Rée zu reden, eine „Denkgewohnheit" für ihn geworden ist, über deren Gründe der Durchschnittsmensch sich nicht klar wird. Sondern ein wirkliches Pflichtbewusstsein auf diesem Gebiet, welches von einer durch blosse Furcht vor Strafe erzwungenen äusserlichen Unterordnung sehr verschieden ist, entsteht, wie auf allen übrigen bisher besprochenen Gebieten, lediglich dadurch, dass die staatsbürgerlichen Pflichten mit vollem, klarem Bewusstsein erkannt und übernommen und dadurch auf den festen Boden der Grundpflicht, speziell der Pflicht der Zuverlässigkeit, gestellt werden.

Da gerade die germanischen Verhältnisse einen besonders klaren und unmittelbaren Einblick in den Aufbau der staatsbürgerlichen Pflichten gewähren, so wird es gerechtfertigt sein, von ihnen auszugehen und etwas länger bei ihrer Betrachtung zu verweilen.

Die Träger des staatlichen Lebens in der ältesten Form, in welcher wir es kennen lernen, sind bei den Germanen die Völkerschaften, die civitates der römischen Schriftsteller. Eine solche Völkerschaft hat nicht entfernt dieselben Aufgaben wie der moderne Staat. Vieles, ja das Meiste, was jetzt durch den Staat geregelt und ausgeführt wird, ist damals noch den Familien und den weiteren verwandtschaftlichen Verbänden überlassen. Immerhin hat die Völkerschaft schon bedeutende Funktionen zu erfüllen, denn manches ist dem Bereich der Familie durch die Natur der Sache entzogen. Angriffe auswärtiger Feinde abzuwehren ist sie zu schwach, das ist gemeinsame Sache, Sache der Völkerschaft, ebenso wie die Regelung der gesamten friedlichen oder kriegerischen Beziehungen zu anderen Völkerschaften und Staaten, der auswärtigen Angelegenheiten, wie wir sagen würden, und damit selbstverständlich auch die Regelung der Vorbereitung auf den Krieg, der militärischen Organisation, überhaupt des ganzen Kriegswesens. Auch in die ökonomischen Angelegenheiten greift die Völkerschaft in bedeutsamer Weise ein. Der Grund und Boden ist ja bei der Einwanderung bez. dem Vorrücken

nach Westen nicht von den einzelnen, sondern von der ganzen Völkerschaft okkupiert. Diese überlässt ihn freilich den einzelnen Familien und Geschlechtern zur Nutzniessung, behält sich aber die oberste Verfügung vor und macht gelegentlich auch einschneidenden Gebrauch davon, indem von Zeit zu Zeit, teils um für die anwachsende Bevölkerung Platz zu schaffen, teils aus anderen Gründen eine Neuverteilung des Landes vorgenommen wird. Ein wirkliches, volles Privateigentum an Grund und Boden hat sich erst spät entwickelt.[1])

Der Grund, weshalb diese Machtbefugnis der Völkerschaft von den einzelnen Familien und Individuen anerkannt wurde, liegt auf der Hand; es ist das eigene Bedürfnis. Nun sind aber zur Durchführung dieser und ähnlicher Aufgaben des Staates bestimmte Organe nötig, welche die Gesamtheit gegenüber den einzelnen vertreten. Dies führt uns auf die interessante Frage der Unterordnung unter die Obrigkeit.

---

[1]) Die Ursprünglichkeit des Agrarkommunismus ist bekanntlich nicht bloss bei den Germanen, sondern bei sehr vielen Völkern in Asien, Europa und Amerika nachgewiesen, sodass man annehmen darf, dass er allgemein verbreitet gewesen ist. Vergl. Laveleye, Das Ureigentum (Deutsche Übersetzung von Büchner) und das vierte Buch der schon mehrfach genannten „Vorgeschichte des Rechts“ von Wilutzky, wo sich das Material zusammengestellt findet.

Die periodische Neuverteilung des Landes bei den Germanen bezeugt Cäsar: „Neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios, sed magistratus ac principes in annos singulos gentibus cognationibusque hominum, qui tum una coierunt, quantum et quo loco visum est agri attribuunt atque anno post alio transire cogunt“ (Bell. Gall. VI, 22). Ähnlich ebendaselbst IV, 1 von den Sueben: „Sed privati ac separati agri apud eos nihil est, neque longius anno remanere uno in loco incolendi causa licet.“ Auch Tacitus erzählt Germ. cap. 26: „agri pro numero cultorum ab universis in vices occupantur, quos mox inter se secundum dignationem partiuntur; facilitatem partiendi camporum spatia praebent.“ Die Stelle ist viel umstritten und im einzelnen unklar, doch wird das occupantur von der Mehrzahl der Forscher (anders Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte I, 3. Aufl. S. 100 ff.) auf einen periodischen Vorgang gedeutet. Es ist freilich möglich, dass die Nachrichten der beiden Römer, besonders die des Cäsar von dem jährlichen Wechsel, im einzelnen ungenau sind. An der Hauptsache aber, der periodischen Neuverteilung des Bodens, zu zweifeln, ist kein stichhaltiger Grund vorhanden. Die von Cäsar VI, 22 angeführten Gründe für diese Einrichtung sind durchaus plausibel, wie schon ein Vergleich mit der andere Mittel anwendenden, aber ähnliche Ziele verfolgenden spartanischen Verfassung zeigt.

An der Spitze der westlichen Stämme stand ein Fürstenkollegium, die principes des Tacitus. Sie wurden in der Volksversammlung gewählt; im Kriegsfall wurde einem Herzog die Leitung übertragen. Dagegen hatten die Ostgermanen schon zu Tacitus' Zeiten Könige, welche auch im Kriege die Führung behielten. Auch die Könige regierten nicht kraft eigenen Rechtes, sondern auch sie empfingen alle Gewalt aus den Händen des Volkes. Freilich wird nicht der einzelne König gewählt, es ist kein Wahlkönigtum im späteren Sinne des Wortes, aber auch von einer erblichen Gewalt des Königs kann man streng genommen nicht sprechen. Die Königswürde wird nämlich einem ganzen Geschlechte übertragen. Bei einigen Stämmen wie bei den Gothen und Langobarden findet sich eine Mitwirkung des Volkes bei der Bestimmung des jeweiligen Königs aus dem ganzen Geschlecht; anderswo ist dies dem königlichen Geschlecht selbst überlassen.[1] Wie wenig aber das Königsgeschlecht kraft eigenen Rechtes regiert, wie sehr das Bewusstsein lebendig war, dass alle Gewalt vom Volke übertragen sei, die Pflicht der Unterordnung also auf freiwilliger Anerkennung beruhe, zeigt sich darin, dass öfters einem Könige bez. einem Königsgeschlecht, wenn sie den Voraussetzungen nicht entsprachen, die Herrschaft entzogen wurde, ohne dass man einen Rechtsbruch darin sah.[2] Es geht auch daraus hervor, dass bei den Königen wie bei den Herzogen die Schilderhebung stattfand. Man nimmt gewöhnlich an, sie habe nur den Zweck gehabt, den Gewählten als König bez. Herzog zu zeigen und begrüssen zu lassen. Doch hat dieser Akt ohne Zweifel eine tiefere Bedeutung. Auch der Kaiser wurde später von den Kurfürsten nach der Wahl auf

---

[1]) Bei den Franken findet es sich sogar, dass die Söhne eines Königs nach dessen Tode jeder in einem Teil des Reiches die Regierung führen mit mehr oder minder deutlich ausgeprägter Oberherrschaft des ältesten Bruder. Eine wirkliche Teilung des Reiches ist das nicht, vielmehr beruhen alle diese Vorgänge auf der Vorstellung, dass das königliche Geschlecht seine Herrschaft durch einen oder mehrere Vertreter ausüben könne. Das Reich bleibt trotzdem eins, und an der Spitze bleibt dasselbe königliche Geschlecht Ähnliches findet sich bei den Burgunden, bei denen auch häufig mehrere Angehörige des Königsgeschlechtes zugleich den Namen König führen, wie in der Sage Gunther, Gernot und Giselher, ebenso bei den Ostgothen und Thüringern. Vergl. Waitz, Verf. Gesch. I, 321.

[2]) Beispiele bei Waitz, Verf. Gesch. I, 322 ff.

den Altar des heil. Bartholomäus gehoben, ebenso die Kaiserin, schwerlich, um sie dem versammelten Volke zu zeigen, denn dann hätten sie selbst hinaufsteigen können, und es brauchte nicht gerade der Altar zu sein. Auch hätten nicht, wie es doch geschah, alle Kurfürsten Hand anzulegen brauchen. Diese leibliche Erhöhung soll vielmehr, wie mir scheint, ein Bild sein der rechtlichen Erhöhung über das ganze Volk, welche dem neuen Herrscher durch die Wahl zu teil geworden ist, und die Erhebung durch sämtliche Kurfürsten deutet an, woher seine Würde stammt. Dieselbe Bedeutung hat doch wohl die Schilderhebung der Herzöge und Könige gehabt, wie schon der charakteristische Ausdruck „in regnum levare“ andeutet, den die Quellen gebrauchen.[1])

Also die Obrigkeiten, auch die Könige, setzt das Volk sich selbst. Ob von jeher das ganze Volk dem Könige einen Eid leistete, lässt sich nicht mehr nachweisen, „aber es findet sich später bei Gothen, Franken, Langobarden und Angelsachsen und ist nicht aus römischen Verhältnissen entlehnt, so scheint es auf alter Gewohnheit zu beruhen“ (Waitz, Verfassungsgesch. I, 335). Die Pflichten den Obrigkeiten gegenüber entspringen also, wie sich aus dem allem ergibt, aus freiwilliger Anerkennung und basieren als Pflichten auf der Grundpflicht, auf der Pflicht der Zuverlässigkeit. Auch der Titel der Könige deutet es an. Nicht ein von allen persönlichen Beziehungen losgelöstes abstraktes Recht auf das Territorium besassen sie, sondern ihre Stellung beruht auf dem durch gegenseitige Verpflichtung geschaffenen persönlichen Verhältnis zu den einzelnen Volksgenossen, daher heissen sie rex Francorum, rex Longobardorum etc.

---

[1]) Vergl. die Quellenbelege bei Grimm, Rechtsaltertümer, 3. Aufl. 234 ff. Einige besonders charakteristische mögen hier angeführt werden. Paul. Diac. 3, 35: „Agilulfus congregatis in unum Longobardis ab omnibus in regnum apud Mediolanum levatus est.“ ib. 6, 55: „ . . . ejus nepotem Hildeprandum in regnum levaverunt.“ Jornand. c. 60: „Et mox in campis barbaricis Vitigis in regnum levatus.“ Greg. Tur. 7, 10 (von Gundobald): „ibique parmae superpositus rex est levatus.“

Bei den Fürsten fand die Schilderhebung, soviel wir wissen, nicht statt, wohl deshalb, weil sie an persönlichem Recht blosse Freie blieben. Noch im Sachsenspiegel heisst es: Vorsten, vrye Heren, schepenbare lüde, de sin gelik in Weregelde un in Bute (III, 45 Anf.).

Recht charakteristisch für das Verhältnis der einzelnen zu den Obrigkeiten ist es, dass diese keine Abgaben irgendwelcher Art erhoben, sondern, wie auch Tacitus (Germ. 15) erzählt, auf Geschenke angewiesen waren, die ihnen in Gestalt von Vieh und Früchten dargebracht wurden. Die rechtliche Verpflichtung dazu wäre den Germanen, da auch die Hörigen Naturalabgaben leisten mussten, als Zeichen der Knechtschaft erschienen. Noch in späterer Zeit herrscht bei den Deutschen ein tiefeingewurzelter Widerwille gegen Steuern, welche als persönliche Abgaben an den König aufgefasst wurden.

Überhaupt war die den Obrigkeiten eingeräumte Gewalt über den einzelnen recht gering. Sie regierten das Volk nicht, sondern leiteten es nur.[1]) Den Mittelpunkt des germanischen Staatslebens bildete in jeder Beziehung die Volksversammlung, welche über alle wichtigeren Dinge entschied. Zur Fassung gültiger Beschlüsse war, was für unsere Untersuchung von ganz besonderer Wichtigkeit ist, die stillschweigende oder ausdrückliche Zustimmung aller freien Teilnehmer erforderlich. Sogar dass der gewaltige Chlodowech auf sein Bitten ein Stück der Beute vorweg erhielt, konnte ein einzelner durch seinen Widerspruch hindern. Abstimmungen und Majoritätsbeschlüsse kannte der Germane nicht. Erst im späteren Mittelalter ist bei Kaiserwahlen und Reichstagsbeschlüssen das Prinzip der Stimmenmehrheit durchgedrungen.[2]) Damit hängt es zusammen, dass man mit dem Beginn der Verhandlungen so lange, nach Tacitus' Bericht oft Tage lang, wartete, bis möglichst alle Berechtigten versammelt waren. Praktisch wirksame Beschlüsse waren eben auf andere Weise nicht zu erzielen.[3])

---

[1]) Sehr bezeichnend ist die Behauptung des Julius Tutor (Tac. hist. IV, 76): „Germanos . . . non juberi, non regi, sed cuncta ex libidine agere."

[2]) Öfters kommt es im Mittelalter deshalb zu Doppelwahlen (z. B. Philipp von Schwaben und Otto IV., Ludwig der Baier und Friedrich der Schöne, Sigismund und Jobst von Mähren). Die in der Minderheit befindliche Partei fühlt dann durchaus nicht die rechtliche oder sittliche Verpflichtung, sich dem Willen der Mehrheit unterzuordnen.

Dass nicht ein einzelner aus lauter Eigensinn ohne triftige Gründe Beschlüsse der Volksversammlung verhindern konnte, liegt auf der Hand. Dazu war er zu sehr auf seine Verwandtschaft angewiesen und der moralische Druck wäre überhaupt zu gross gewesen.

[3]) Ob dem Recht der Mitwirkung in der Volksversammlung die Pflicht entsprach, wie Bethmann-Hollweg („Über die Germanen vor der Völker-

Nur der selbstgewollten Ordnung untertan zu sein, das ist das Wesen der germanischen Freiheit, und darin zeigt sich zugleich aufs deutlichste, dass bei den Germanen alle politischen Pflichten inhaltlich zwar durch die jeweiligen Bedürfnisse und die ganze historische Entwickelung bedingt sind, dass aber ihre verpflichtende Kraft, ihr Haften im Pflichtbewusstsein des einzelnen lediglich der freiwilligen Anerkennung entspringt, mit anderen Worten, dass sie ihren festen Boden allein in dem Bewusstsein der Grundpflicht besitzen.

Auch in Rom herrschten bekanntlich ähnliche Anschauungen. Das römische Königtum war ein Wahlkönigtum. War der König gestorben, so kehrte die Regierungsgewalt zu den patres, den Häuptern der den Staat ursprünglich bildenden patrizischen Familien zurück, welche bis zur Neuwahl für je fünf Tage einen Zwischenkönig bestimmten. Dem Neugewählten musste das imperium, die Zwangsgewalt, in einer besonderen Versammlung des patrizischen Volkes noch ausdrücklich verliehen werden. Bei den Magistraten der Republik ist der Ursprung ihrer Gewalt ohne weiteres klar. Die Römer haben ihren Obrigkeiten, besonders im Felde und in Zeiten grosser Gefahr, bei weitem grössere Machtbefugnisse eingeräumt als die Germanen, aber die Unterordnung, als sittliche Pflicht betrachtet, entspringt auch bei ihnen lediglich aus der Selbstbestimmung, der freiwilligen Anerkennung. Wo, wie in den letzten Zeiten der Republik und in der späteren Kaiserzeit, eine reine Gewaltherrschaft eintritt, da ist auch von sittlicher Verpflichtung nicht mehr die Rede, da beruht die Unterordnung lediglich auf Furcht.

Ebenso entspringt die römische Gesetzgebung, deren Einzelheiten hier als bekannt vorausgesetzt werden müssen, durchaus aus dem Prinzip der Selbstbestimmung aller Bürger. „Wille des Staates ist Wille sämtlicher Bürger, das Gesetz ein Vertrag, wodurch sich letztere gegenseitig zu einer gewissen Handlungsweise verpflichten . . . Nicht der Staat als ein über den Bürgern erhaben gedachtes Wesen, sondern die Individuen sind das Subjekt der gesetzgebenden Gewalt, die ursprüngliche Form des Gesetzes ist nicht

wanderung", S. 27) will, lässt sich nicht bestimmt entscheiden. Dafür spricht, dass in den Volksrechten der späteren Zeit die Versäumung der Gerichtsversammlungen mit Busse bedroht wird.

die eines an Untergebene gerichteten Gebotes oder Verbotes, sondern die einer zwischen gleichgestellten Personen getroffenen Übereinkunft . . . Die Wirkung des Gesetzes für den Einzelnen ist die eines Vertrages, den er selbst mit abgeschlossen hat. Eine Übertretung des Gesetzes ist also die Verletzung einer übernommenen Verbindlichkeit" (Ihering, Geist des römischen Rechts, 5. Aufl. 1891, I, 216 f.).

Ein grosser Unterschied springt bei dem Vergleich zwischen der germanischen und der römischen Auffassung sofort ins Auge. Die Römer stimmen ab, sie haben das Majoritätsprinzip. Es ist offenbar, dass die Gesetzgebung dann nicht in dem vollen Masse vom Standpunkt des einzelnen selbstgewollt ist, wie bei den Germanen, dass eine grössere Selbstbeschränkung vorliegt, während andererseits einleuchtend ist, dass diese Selbstbeschränkung, wenn das Majoritätsprinzip nicht überspannt und auf Gebiete übertragen wird, wo es nicht hingehört, im wesentlichen von segensreichen Folgen ist, da sie ein viel energischeres Zusammenwirken und bedeutend grössere politische Leistungen ermöglicht. Für die uns hier beschäftigende Frage ist der Unterschied zunächst nicht von Belang. Auch für den Römer ist die Übertretung eines Gesetzes „die Verletzung einer übernommenen Verbindlichkeit". „Ob er für oder gegen das Gesetz stimmte oder an der Abstimmung keinen Anteil nahm, ist . . . gleichgültig. Indem er im Staate bleibt, erkennt er das Gesetz hinterher auch für sich als bindend an" (Ihering, a. a. O. I, 217, N). Oder wie man auch und vielleicht treffender sagen könnte: Wer an einer Abstimmung sich beteiligt, erkennt dadurch das Majoritätsprinzip an und verpflichtet sich, den Beschluss zu achten, auch wenn er überstimmt wird, ebenso wie er umgekehrt mit Recht beansprucht, dass die andere Partei, wenn sie in der Minderheit geblieben ist, den Willen der Mehrheit respektiert. Auch wer sein Recht, an einer Abstimmung teilzunehmen, nicht ausübt, hat sich doch durch seine Teilnahme an früheren Abstimmungen bez. durch die stillschweigende Anerkennung der ihr zu Grunde liegenden staatlichen Ordnung verpflichtet, die auf solche Weise entstandenen Gesetze zu achten.

Dass, wie wir es bei den Germanen und Römern so deutlich sehen, die Rechte der Obrigkeit aus der Selbstbestimmung des Volkes entspringen, finden wir bei sehr vielen

Völkern scharf ausgeprägt. Diese Auffassung, welche in einer republikanischen Staatsform natürlich am deutlichsten zu Tage tritt, beschränkt sich keineswegs auf die hochbeanlagten, der Selbstbestimmung besonders fähigen Völker. Auch die auf der niedrigsten Stufe der Kultur stehenden Australier z. B. haben Wahlhäuptlinge (Ratzel, a. a. O. I, 347). Andererseits finden wir vielfach bei hochkultivierten Völkern die erbliche Monarchie, bei der man zunächst zweifelhaft sein kann, ob sie nicht dem Grundsatz der politischen Selbstbestimmung der Völker widerspreche. Doch ist das, wenn man näher zusieht, nicht der Fall. Es handelt sich hier nur um eine aus Zweckmässigkeitsgründen stammende Selbstbeschränkung der Freiheit, ähnlich wie bei dem von den Römern im Gegensatz zu den Germanen angenommenen Majoritätsprinzip. Auch sehr freiheitsliebende Völker, wie z. B. die Engländer, haben sich aus solchen Gründen der Bestimmung der Person des einzelnen Herrschers resp. der Mitwirkung dabei entäussert und sind gut damit gefahren. Das Volk hat sich dann freilich seiner Machtvollkommenheit z. T. begeben, die Nachfolge ist ein für allemal nach bestimmten Prinzipien geregelt; dass aber gerade dieses Geschlecht herrscht, das entspricht dann immer noch dem Willen des Volkes, und die sittliche Verpflichtung diesem Geschlecht gegenüber beruht auf Selbstbestimmung. Besonders deutlich tritt dies hervor, wo eine erbliche Monarchie in Übereinstimmung mit dem Willen des Volkes planmässig geschaffen ist, wie z. B. in Holland, Belgien, Griechenland. Aber auch da, wo aus dem altgermanischen Königtum oder auch aus einer Wahlmonarchie sich eine erbliche Monarchie allmählich entwickelt hat, liegt die Sache meistens ganz klar. In Frankreich z. B. besteht anfangs das oben geschilderte germanische Königtum, d. i. ein bestimmtes Geschlecht hat die Herrschaft, aber das Bewusstsein ist sehr lebendig dabei, dass seine Gewalt ihm vom Volke übertragen ist und deshalb ihm auch von demselben wieder genommen werden kann. So werden, ohne dass man dies als eine Pflichtverletzung empfindet, die Merovinger entthront und statt ihrer durch die Schilderhebung Pippins auf dem Märzfelde zu Soissons 752 die Karolinger zur Herrschaft berufen, denen aber die Bestimmung des oder der Thronfolger aus ihrem Geschlecht keineswegs ohne weiteres überlassen wird trotz der persönlichen Bedeutung der ersten karolingischen

Herrscher. Dann wird 987 bekanntlich die Herrschaft den Kapetingern übertragen, und diese Dynastie hat allmählich so feste Wurzeln im Volk geschlagen, dass das Erbrecht stillschweigend anerkannt wurde und beim Aussterben der direkten Linie auch auf die Nebenlinie überging. In Deutschland ist eine ähnliche Entwickelung bekanntlich nur dadurch verhindert worden, dass die Herrscherhäuser zu früh ausstarben, sodass sich hier das altgermanische Königtum allmählich zur reinen Wahlmonarchie entwickelt hat.

Eigentümlich liegen die Dinge bei den heute herrschenden deutschen Dynastien. Sie sind ursprünglich nur Vasallen des deutschen Königs bez. römischen Kaisers, die von ihnen ausgeübten Herrschaftsrechte also nur eine Ausstrahlung der diesem übertragenen Herrschergewalt. Allmählich sind sie dann zu souveränen Fürsten geworden. Es ist der umgekehrte Prozess wie bei der Unterwerfung ursprünglich selbständiger Fürsten unter einen anderen Herrscher, welche, wie dies bei den Germanen die Regel war, ihr Verhältnis zu ihrem Volke zunächst fast ganz unberührt lässt. Erst allmählich tritt dieses zu den Oberherren dann in direkte Beziehungen. Bei der Bildung der grossen asiatischen Reiche spielt dieser Hergang, welcher gewöhnlich mit der Tributpflichtigkeit der betreffenden Fürsten beginnt, eine bedeutende Rolle. Selbst die Römer haben manchmal den unterworfenen Völkern eigene Obrigkeiten gelassen und dadurch den Übergang in die neuen Verhältnisse ohne Zweifel ungemein erleichtert.

Auch auf irgendwelche Formen „patriarchalischer“ Herrschaft kann man sich nicht berufen, um die hier vertretene Auffassung zu erschüttern. Man würde doch sehr fehlgehen, wenn man sich die Sache so vorstellte, als ob unter primitiven Verhältnissen eine „patriarchalische“ Herrschaft aus der Natur der Dinge sozusagen von selbst entspränge. Die Familie im engeren Sinne hat freilich ein natürliches Oberhaupt, wenn aber dieser Kreis überschritten wird, fehlt es sofort. Dass die anderen Familien oder Geschlechter sich dem Haupt der ältesten Linie, um mich einmal so auszudrücken, unterordnen, ist doch nicht ohne weiteres selbstverständlich. Ausserdem ist ja das, was wir Familie nennen, keineswegs etwas Selbstverständliches, immer und überall Dagewesenes. Wo es aber keine geschlossenen Familien gab, da gab es auch keine

Familienhäupter und keine „natürlichen“ Häupter weiterer verwandtschaftlicher Veibände. In einer „Horde“ fehlt es durchaus an einem natürlichen Oberhaupt.

Wenn aber die festen Formen geschlechtlicher resp. ehelicher Gemeinschaft, die ja sehr verschieden sind — ich erinnere nur an den Unterschied von Mutter- und Vaterrecht und die in beiden Systemen total verschiedene Bedeutung der verwandtschaftlichen Verhältnisse — ein Produkt des zweckbewussten menschlichen Willens und dann doch auch der bewussten Verständigung unter den Individuen sind — denn derartige Umwälzungen können doch nicht durch blosse Gewalt eingeführt sein —, dann sind es auch die an diese Formen sich anlehnenden primitiven politischen Organisationen.[1])

Wir können also zusammenfassend sagen: soweit unsere Blicke zu dringen vermögen, sind keine Tatsachen zu bemerken, welche die auf die Untersuchungen des vorigen Kapitels gestützte Überzeugung zu erschüttern vermöchten, dass auch das Bewusstsein der Verpflichtung zur Unterordnung unter die Obrigkeit sich überall auf freiwillige Anerkennung derselben, also auf Selbstbestimmung, gründet.

Dem widerspricht es nicht, dass viele Herrschaften der Gewalt entspringen. Gewalt begründet keine Rechte und keine sittlichen Pflichten, kein Rechtsbewusstsein und kein Pflichtbewusstsein, und um den Ursprung des Pflichtbewusstseins handelt es sich hier. Eine Usurpation der obrigkeitlichen Gewalt abzuwehren fühlt jedes Volk sich sittlich berechtigt, mag dieselbe von einzelnen oder von einer ganzen Klasse ausgehen. Natürlich kann eine blosse Usurpation nachträglich sich in eine rechtmässige Herrschaft verwandeln. So haben der erste und der dritte Napoleon ihre Staatsstreiche nachträglich durch Plebisscite sanktionieren lassen, und erst durch

[1]) Man urteilt manchmal etwas geringschätzig über die Staatsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts, welche den Staat aus einem Vertrage entstehen lässt. Trotz aller Einseitigkeit steckt aber doch, wenn auch von einem dem Staate vorhergehenden staatlosen Zustande nicht die Rede sein kann, in dieser Idee ein richtiger Kern. Mit blossen Herdentrieben kommt man bei der Erklärung dieser Dinge nicht aus. Die bewusste Verständigung oder Abmachung — Vertrag klingt etwas zu juristisch — über die Art des Zusammenwirkens und die Person der Führer muss schon unter den primitivsten Verhältnissen eine Rolle gespielt haben, und ich sehe keinen Grund, sie dem „prähistorischen“ Menschen abzusprechen.

diese Anerkennung des Volkes ist ihre Herrschaft auf eine normale Basis gestellt. Auch ohne solche ausdrückliche Verpflichtung kann eine Usurpation der Herrschaft nachträglich auf eine sittliche Grundlage gestellt werden, wenn nämlich das Volk sie durch sein tatsächliches Verhalten stillschweigend anerkennt, was besonders dann zu geschehen pflegt, wenn der Umschwung der Verhältnisse sich als segensreich erweist. Die griechische Tyrannis hat sich freilich auch da, wo dies zutraf, auf die Dauer nicht zu behaupten vermocht, und eine zweifelhafte Sache bleibt der Erfolg einer Usurpation immer. Bisweilen tritt, wie bei der Eroberung Englands durch die Normannen, wo allerdings der Stammesunterschied hinzukommt, erst nach langer Zeit eine allmähliche Versöhnung ein und damit das Bewusstsein der Verpflichtung der neuen Gewalt gegenüber. Wenn einmal eine Dynastie längere Zeit regiert und vor allem, wenn sie gut regiert hat, dann pflegt es als pflichtwidrig angesehen zu werden, gewissermassen als Friedensbruch, sich hinterher gegen sie zu erheben.

Selbst da, wo ein Gebiet durch Vertrag, etwa nach einem Kriege, mit einem fremden Staate vereinigt oder einem anderen Herrscher unterstellt ist, pflegt die Pflicht der Unterordnung keineswegs ohne weiteres anerkannt zu werden, da die Bevölkerung als solche sich der neuen Herrschaft gegenüber nicht verpflichtet hat. Man sucht den daraus sich ergebenden Schwierigkeiten neuerdings bisweilen dadurch vorzubeugen, dass man dem freien Willen der Bevölkerung in irgend einer Weise Rechnung trägt. Nicht allein Napoleon III. hat nach dem Kriege von 1859 in den an Frankreich abgetretenen Gebieten Savoyen und Nizza eine Volksabstimmung vornehmen lassen, sondern auch den Bewohnern Elsass-Lothringens wurde nach dem Frankfurter Frieden die Wahl der Staatsangehörigkeit freigestellt. Auch in den Prager Frieden ist ein entsprechender, die nördlichen Distrikte Schleswigs betreffender, freilich niemals zur Ausführung gekommener Artikel aufgenommen worden. Wo die Nationalität dieselbe ist und die Sympathien eines grossen Teils der Bevölkerung der Annexion entgegenkommen, wie in den von Preussen 1866 neu erworbenen Provinzen, da pflegen sich wesentliche Schwierigkeiten nicht zu ergeben; doch hat bekanntlich ein grosser Teil der Bevölkerung Hannovers noch lange grollend zur Seite gestanden. Bei den Polen ist

von einem Bewusstsein sittlicher Verpflichtung den Teilungsmächten gegenüber noch heute nicht viel zu spüren.

Lehrreich für die Frage der sittlichen Selbstbestimmung auf dem politischen Gebiet ist auch das Verfahren bei einem Wechsel innerhalb des Herrscherhauses. Es gilt durchaus nicht immer als sicher, dass das Bewusstsein der Verpflichtung dem alten Herrscher gegenüber sich ohne weiteres in gleichem Masse auf den neuen übertrage. Bei den Gothen, Franken, Langobarden, Angelsachsen leistet, wie schon in anderem Zusammenhange erwähnt wurde, das ganze Volk dem neuen Könige einen Eid, der bei den Franken durch die Grafen oder durch die sogenannten missi dominici demselben abgenommen wird. Als durch das immer mehr sich ausdehnende Lehnswesen die direkten Beziehungen des Königs zum Volke immer mehr unterbrochen werden, tritt der Eid des Volkes in den Hintergrund, und nur der Eid der Reichsunmittelbaren bleibt. Da aber diese sich wieder von ihren Vasallen schwören lassen und sogar später in den einzelnen Gutsbezirken dem Gutsherrn von den Gutsuntertanen gehuldigt wird, so ist der König durch die einen auch der anderen gewiss. Wenn allerdings Zwistigkeiten zwischen ihm und seinen Vasallen ausbrachen, dann war die Sache fatal. Dass dann die den betreffenden Vasallen gegenüber von anderen eingegangenen Verpflichtungen hinfällig wurden, war den letzteren auch durch die Achtserklärung nicht immer begreiflich zu machen.

In den modernen Verfassungsstaaten steht der Monarch zu den einzelnen Staatsbürgern in keinerlei unmittelbaren Beziehungen, und eine Verpflichtung derselben ihm gegenüber hat keinen Sinn. Wohl aber schwören die politischen Vertreter des Volkes und alle Staatsbeamten dem Monarchen einen Eid, ebenso wie dieser sich eidlich verpflichtet, die Verfassung zu halten und in Übereinstimmung mit den Gesetzen zu regieren.

Bis zu welchem Grade die Gesetzgebung und die Regelung der öffentlichen Angelegenheiten den Obrigkeiten überlassen wird, ist sehr verschieden. Das Normale ist doch, dass das Volk auf den Gang der Dinge einen angemessenen Einfluss ausübt, da sonst das Ansehen der öffentlichen Ordnungen leidet. Freilich liegt eine Selbstbestimmung des Volkes auch da vor, wo die Gesetzgebung vorübergehend oder dauernd ganz den

obrigkeitlichen Personen übertragen oder überlassen ist. In der Anerkennung des Gesetzgebers liegt eben die Verpflichtung, die von ihm zu schaffenden Gesetze anzuerkennen.[1]) Aber das Bewusstsein der Verpflichtung ist doch viel stärker, wenn eine unmittelbare Mitwirkung bei der Entstehung der staatlichen Ordnungen stattfindet. Denn je unmittelbarer eine Verpflichtung ist — diesen Satz haben wir schon im vorigen Kapitel aufgestellt —, desto stärker ist das Bewusstsein, dadurch gebunden zu sein, desto intensiver ist das Bewusstsein der eigenen Verantwortlichkeit. In der unmittelbarsten Form erscheint die Verpflichtung auf die öffentlichen Ordnungen, wie oben dargestellt wurde, bei den Germanen. Doch wird durch eine so weitgehende Autonomie des Einzelnen die Zusammenfassung der politischen Kräfte ausserordentlich erschwert, besonders wenn, wie bei dem liberum veto in Polen, das Gegengewicht einer in alle Rechtsverhältnisse eingreifenden Geschlechterverfassung und gesunder sittlicher Verhältnisse fehlt. Bei den Römern fanden wir das Majoritätsprinzip, welches den einzelnen Bürger freilich nötigt, sich gelegentlich auch solchen Ordnungen zu beugen, welche er selbst nicht für richtig hält, aber dafür andererseits für die staatliche Entwickelung grosse Vorteile gewährt. Den Römern und Germanen gemeinsam ist die Beschlussfassung in der Volksversammlung, und diese Art der Verpflichtung des Volkes auf die öffentlichen Ordnungen und Unternehmungen ist ausserordentlich weit verbreitet, auch bei unkultivierten Völkern, teils in der römischen Form der Abstimmung, vielfach aber auch der germanischen Sitte sich nähernd.[2]) Selbstverständlich kann sie nur da statt-

---

[1]) Im Altertum findet es sich, dass in sehr verfahrenen Situationen einzelnen Männern der systematische Neubau des Staates und der Gesetzgebung übertragen wird, wie z. B. dem Pittakus in Mytilene, dem Solon in Athen, dem Sulla in Rom. Bei der absoluten Monarchie liegen die Dinge prinzipiell ähnlich, nur dass hier die vom Volke anerkannte Machtvollkommenheit des Gesetzgebers nicht von begrenzter Dauer ist.

[2]) Bei den nordamerikanischen Indianern z. B. findet nach Ratzel eine Abstimmung in der alle freien und mündigen Waffenträger umschliessenden Ratsversammlung nicht statt: Der Beschluss erfolgt durch Zuruf. Grossen Einfluss hat nach demselben Gewährsmann die Volksversammlung auch bei den Patagoniern. Eine unbeschränkte Herrschaft ist überhaupt gerade bei den unkultivierten Völkern sehr selten. Bei den Oceaniern fehlt nirgends ganz „eine repräsentative Vermittelung zwischen Fürst und Volk". Bei den

finden, wo die Staaten eine gewisse Grösse nicht überschreiten. Dies ist bekanntlich der Grund, weshalb sich die griechischen und germanischen Staaten auf einen sehr mässigen Umfang beschränken. Auch im römischen Reich blieb das herrschende Volk zunächst im grossen und ganzen räumlich vereinigt. Wo die vollberechtigten Staatsbürger über weite Gebiete zerstreut wohnen, wie z. B. im fränkischen Reich nach der Völkerwanderung, da tritt die Bedeutung der Volksversammlung, an der nicht mehr alle teilnehmen können, allmählich zurück.

In den modernen Staaten hat man sich durch das Repräsentativsystem geholfen, welches durch die mit steigender Kultur gewachsenen Mittel, der öffentlichen Meinung Ausdruck zu geben, vor allem durch die Presse, gewaltig unterstützt wird. Doch können Beschlüsse gewählter Vertreter die persönliche Mitwirkung nicht völlig ersetzen, und es würde zur Hebung der Achtung vor Ordnung und Gesetz ohne Zweifel erheblich beitragen, wenn Mittel und Wege gefunden würden, eine unmittelbare persönliche Anteilnahme der Staatsbürger an der Gesetzgebung zu ermöglichen. Besprechungen und Beratungen offiziellen Charakters können allerdings wohl nur in parlamentarischen Versammlungen vorgenommen werden, aber die endgültige Entscheidung über besonders wichtige Gesetze könnte der unmittelbaren Abstimmung der Staatsbürger vorbehalten bleiben, wie es in der Schweiz tatsächlich geschieht. Das Referendum, richtig angewandt, wäre auch in grösseren Staaten so übel nicht und würde unter Umständen einem Gesetz gewaltige Autorität verleihen. Dass die Parlamentsbeschlüsse selbst bei allgemeinem, gleichem und direktem Wahlrecht manchmal nur den Willen einer Minderheit des Volkes zum Ausdruck bringen, ist ja bekannt und schwer zu verhindern.

Dies alles gilt natürlich nur unter der Voraussetzung, dass das Volk über die Angelegenheiten, welche ihm zur Entscheidung vorgelegt werden, auch wirklich zu urteilen imstande ist. Nicht ohne weiteres sind parlamentarische Einrichtungen

---

Malayen „stellt der Häuptling einen neuen Rechtssatz nicht ohne Zustimmung des Stammes auf“. Bei den Madagassen ist das Königtum „nirgends unbeschränkt“. Selbst die Neger gestehen ihren Herrschern „nach innen und im Frieden“ keine völlig unumschränkte Herrschaft zu. Ratzel, Völkerkunde, I, 268, 413, 428.

geeignet, das staatsbürgerliche Pflichtbewusstsein zu stärken, und nicht stärken sie es in um so höherem Grade, je mehr unmittelbare Rechte sie dem Volke einräumen. Ist ein Volk politisch unreif, ist es gezwungen, die Regelung seiner Angelegenheiten Männern seines Vertrauens blindlings zu überlassen, dann ist es für das Ansehen der öffentlichen Ordnungen gleichgültig, ob ein einzelner Mann sie schafft oder ob ein ganzer Schwarm von Abgeordneten dabei beteiligt ist; dann hängt alles ganz davon ab, wie gross das Mass des Vertrauens ist, dass alles gerecht zugehe und dass durch die Gesetzgebung das Wohl des Volkes gefördert werde.[1]) Wenn aber in einem Volke nicht allein die Gebildeten, sondern in steigendem Masse auch die Massen sich über öffentliche Angelegenheiten ein Urteil zu bilden fähig und geneigt sind, dann gilt mutatis mutandis dasselbe, was im vorigen Kapitel über die Rücksicht auf die erwachende Mündigkeit beim einzelnen gesagt ist, dann ist es eine unerträgliche und das staatsbürgerliche Pflichtbewusstsein schädigende Bevormundung, einem solchen Volke die Gesetze ohne weiteres aufzunötigen. Denn für den Fall, dass sie weitverbreiteten Anschauungen widersprechen, wird sich das Selbstbewusstsein des Volkes dagegen empören, Ordnungen unterworfen zu werden, die man für unsinnig oder unzweckmässig hält. Entsprechen aber die zu erlassenden Gesetze den Wünschen und Auffassungen des Volkes, dann ist es ganz sinnlos, demselben die Entscheidung vorzuenthalten, dann wird die Autorität dieser Gesetze um so grösser sein, je mehr sie unter der Verantwortlichkeit des ganzen Volkes zustande gekommen sind, dann werden auch die unvermeidlichen Härten und Unvollkommenheiten der Gesetzgebung mit grösserem Gleichmut ertragen werden. Je mehr die staatlichen Ordnungen und Aktionen von dem Willen

---

[1]) Ist das Vertrauen eines politisch unreifen Volkes zu einem Regenten sehr gross, dann wird es auf parlamentarische Einrichtungen kein Gewicht legen, oder, wo sie vorhanden sind, wird die Autorität des Parlaments gegen die des Regenten sehr zurücktreten. Nicht bloss für erbliche Monarchien gilt das, auch unter Napoleon, dem „Erwählten des Volkes", spielte in Frankreich das Parlament keine Rolle. Herrscht dagegen kein Vertrauen zur Regierung, dann pflegt sich unter den genannten Voraussetzungen das Ansehen des Parlaments, schon als einer Kontrollinstanz, zu heben, oder, wo noch kein Parlament vorhanden ist, der Ruf nach parlamentarischen Einrichtungen laut zu werden.

der Nation getragen werden, desto intensiver wird das staatsbürgerliche Pflichtbewusstsein und die Aufopferungsfähigkeit sein, desto mehr werden auch die Intelligenz und Tatkraft der Bevölkerung für den Staat nutzbar gemacht werden können. Die absolutistischen Staaten des achtzehnten Jahrhunderts können z. B. in dieser Hinsicht mit den modernen Verfassungsstaaten gar nicht verglichen werden.[1])

Ist nach dem allen die Selbstbestimmung für die Entwickelung des Pflichtbewusstseins der Obrigkeit und dem Gesetz gegenüber von der grössten Bedeutung, so gilt das nicht minder für das aus mehrfachen Gründen besonders zu betrachtende Gebiet der Rechtspflege. Gerade hier sehen wir deutlich, dass der Mensch keineswegs im Staate aufgeht, dass er diesem durchaus nicht das Recht zuerkennt, in alle seine Verhältnisse einzugreifen, dass also das Bewusstsein der Verpflichtung zur Unterordnung nicht a priori feststeht, sondern nur soweit reicht, wie der Mensch, aus Gründen mannigfachster Art, die Autorität des Staates freiwillig anerkannt hat.[2]) Rousseau in seiner Schrift über den Gesellschaftsvertrag vergleicht das Verhältnis des Staates zu seinen Bürgern mit dem eines Körpers zu seinen Gliedern und behauptet: „Wie die

---

[1]) Der Absolutismus erstickt seiner Natur nach das politische Verantwortlichkeitsgefühl und Pflichtbewusstsein. Er hat im 17. und 18. Jahrhundert eine bedeutende Rolle gespielt als Übergangsform von dem überlebten Lehns- zu dem modernen Verfassungsstaat; auf die Dauer ist er für ein sittlich-strebendes und geistig mündiges Volk unerträglich.

Nicht überflüssig für den Zweck dieser Untersuchung mag es sein, daran zu erinnern, dass die politische Reife ein sehr relativer Begriff ist und keineswegs mit der sonstigen Höhe der Kultur unzertrennlich zusammenhängt. Die alten Germanen waren z. B. im Durchschnitt entschieden politisch reifer und mehr imstande, die Dinge des öffentlichen Lebens selbständig zu beurteilen als die heutigen Deutschen. Das liegt zum grossen Teil an der Einfachheit der damaligen Verhältnisse, zum Teil aber auch daran, dass das Volk politisch besser geschult war. Bei den meisten europäischen Völkern ist in dieser Hinsicht im Mittelalter und bis zur neuesten Zeit hin allzu viel versäumt worden.

[2]) Ich erinnere daran, dass es sich hier garnicht darum handelt, bis wieweit sich das Individuum der Staatsgewalt tatsächlich unterordnet, oder wie weit der Anspruch des Staates in dieser Beziehung reicht bez. mit welchem Rechte er erhoben wird, sondern nur darum, worauf das Bewusstsein der Pflicht der Unterordnung sich gründet und allein sich gründen kann, ein Bewusstsein, welches mit der Unterwerfung aus Furcht und anderen Motiven nichts zu tun hat.

Natur einem jeden Menschen die vollkommene Herrschaft über alle seine Gliedmassen erteilt, so gibt der Gesellschaftsvertrag dem politischen Körper ebenfalls eine vollkommene Herrschaft über alle die seinigen, und eben diese Herrschaft ist es, welche, geleitet durch den allgemeinen Willen, den Namen Souveränität führt" (a. a. O. II, 4). Er verklausuliert zwar diesen Satz etwas, um Missverständnisse abzuwehren, und betont, dass das Recht des Staates nicht über die Linie der öffentlichen Wohlfahrt hinausgehe, aber der Grundgedanke, dass der Staat sich zu den einzelnen Bürgern verhalte, wie der Körper zu seinen Gliedern, bleibt bestehen. Auch heute schwärmen manche, darunter solche, welche sonst von dem Gesellschaftsvertrag nichts wissen wollen, für die Omnipotenz des Staates und nehmen es als selbstverständlich an, dass derselbe das Recht habe, alle Gebiete des Lebens seiner Regelung zu unterwerfen, bez. dass jeder, der einmal Bürger eines Staates sei, die Pflicht habe, die unbeschränkte gesetzgeberische Gewalt desselben anzuerkennen. Wie wenig selbstverständlich ein solches Recht des Staates resp. eine solche Pflicht des Staatsbürgers ist, das lehrt die Geschichte, insbesondere die Geschichte der staatlichen Rechtspflege.

Wenn eine Reihe souveräner Staaten sich zu einem grösseren staatlichen Verbande zusammenschliessen, wie z. B. bei der Gründung des Norddeutschen Bundes und des Deutschen Reiches, dann pflegt genau festgesetzt zu werden, welche Materien der Gesetzgebung des Bundes unterworfen und welche davon ausgenommen sein sollen. Die Frage, wie die ursprünglichsten staatlichen Gemeinschaften zustande gekommen sind, können wir hier ganz auf sich beruhen lassen. Das Verhältnis, in dem die grösseren verwandtschaftlichen Verbände, da, wo sie überhaupt existieren, innerhalb des Staates ursprünglich zu einander stehen, gleicht aber jedenfalls in sehr vielen Fällen dem der Glieder eines Bundesstaates,[1]) ja es ist in mancher Beziehung noch lockerer, und nichts liegt jenen Verbänden ferner als der Gedanke, dass es Aufgabe und Recht des Staates sei, in alle Dinge regelnd einzugreifen. Für die allen Volksgenossen gemeinsamen Interessen hat

[1]) Ihering behauptet direkt von dem älteren römischen Staat: „Letzterer ist ein Staatenbund, der seinem letzten Grunde nach auf den gentes beruht" (Geist des röm. Rechts, I, 190).

der Staat zu sorgen, in die Privatangelegenheiten der einzelnen Familien und Personen, auch in die Abmachungen zwischen Einzelpersonen oder Familien hat er sich garnicht hineinzumischen.[1]) Auch die entstehenden Streitigkeiten sind ursprünglich reine Privatangelegenheiten der Beteiligten.[2]) Jedes eigene Sache ist es im ältesten Rom, sich vor Benachteiligungen zu schützen, bez. sich hinterher Genugtuung oder Schadenersatz zu verschaffen, ähnlich wie es jetzt im Völkerleben noch ist. Selbstverständlich entschied nicht in allen Fällen sogleich die rohe Gewalt. „Es mochte öfters vorkommen," sagt Ihering, „dass die Parteien einen Magistrat, der sich durch seine Rechtskenntnis oder Rechtlichkeit auszeichnete, um schiedsrichterlichen Spruch angingen. Die Erfüllung dieses Wunsches von seiner Seite ward ursprünglich als Ehrensache angesehen, zuletzt als amtliche Pflicht. Überhäufung mit solchen Aufträgen führte den Magistrat darauf, den Parteien eine andere geeignete Person an seiner Statt vorzuschlagen . . . Der Schiedsrichter verdankt seine Macht den Parteien, ist ein blosser Mandatar derselben, und seine Funktion beschränkte sich darauf, Recht zu sprechen, die Verwirklichung desselben bleibt den Parteien selbst überlassen. Ebenso erhält der Richter des älteren römischen Rechts seine Macht nur durch den Auftrag der Parteien. Am evidentesten geht dies daraus hervor, dass ein Prozess nicht anhängig gemacht werden kann, wenn die Gegenpartei ihre Zustimmung verweigert. Eine Entscheidung des Magistrats oder des von ihm bestellten Richters, dem sie sich nicht im voraus unterworfen, besitzt für sie keine bindende Kraft. Der Streit, den sie mit dem Gegner hat, ist eine reine Privatangelegenheit; wie dürfte der Magistrat ohne Aufforderung von beiden Seiten sich hineinmischen? So kann also, wenn der Beklagte sich weigert, ein Prozess gegen ihn garnicht eingeleitet werden; der Kläger

---

[1]) „Das Privatrecht aber hat seinen Grund in der Privatperson selbst; die ganze privatrechtliche Sphäre liegt ausserhalb des Bereiches des Staates, sowie die persönlichen Verhältnisse eines Gesellschafters ausserhalb des der Sozietät. Selbst als der Staat immer mehr in diese Sphäre eingriff, lässt sich doch noch deutlich jene Grundansicht von dem Verhältnis des Staates zum Privatrecht erkennen" (a. a. O. I, 206).

[2]) In dieser Hinsicht hat ein moderner Bundesstaat weit mehr Rechte über die Einzelstaaten, als der altertümliche Geschlechterstaat über die Geschlechter und Familien.

muss sich selbst zu helfen suchen und tut dies, wie wir oben sahen, indem er zur manus injectio schreitet. . . . Das Verhältnis der Parteien zum Richter ist also nichts weniger als das einer Unterordnung . . . Darum kann der Richter den Parteien im Laufe des Prozesses nichts auferlegen, sie nicht zitieren, keine Strafe für den Fall des Nichterscheinens im Termin androhen u. s. w. Darum endlich ist die richterliche Sentenz kein an die verlierende Partei gerichtetes Gebot oder Verbot, sondern eine blosse Meinung, «sententia», eine Erklärung, «pronuntiatio», die der Richter über die Streitfrage abgibt . . . Um Hülfe ist es dem römischen Kläger nicht zu tun; in allen Fällen, wo sein Recht zweifellos ist, bedarf er des Richters garnicht, sondern schreitet sofort zur Selbsthülfe . . . Der Richter ist also nichts als ein Schiedsrichter (arbiter), und es gab eine Menge von Fällen, in denen er offiziell mit diesem Namen bezeichnet wurde“ (Geist des röm. Rechts, 5. Aufl. I, 169 ff.).

Bei den Germanen war die öffentliche Rechtspflege in der Zeit, wo wir sie kennen lernen, etwas mehr ausgebildet, erinnert aber doch sehr an die älteste römische Auffassung. „Überall sind die einzelnen, die den Rechtsstreit haben, selbst in ausgedehntem Masse tätig. Die Klage, die Ladung, die Aufforderung zum Urteil geht von den Beteiligten aus. Richter und Urteiler geben oft nur ihre Autorität, gewissermassen ihre Bestätigung. Auch ein ausgedehntes Recht der Pfändung bei berechtigten Forderungen hat gegolten“ (Waitz, Verfassungsgeschichte, 3. Aufl. I, 449). „Gewaltsam konnte in der Regel kein Freier vor Gericht gebracht werden, am wenigsten nach der ersten Ladung: bei den Saliern pflegten drei, bei den Ripuariern sogar sieben Ladungen auf einander zu folgen. Waren sie alle vergeblich verstrichen, so durfte der Richter Wegnahme fahrender Habe (legitima strudis) verfügen, nicht aber den Schuldner gefangen nehmen. Und selbst dieser strudis konnte sich der Schuldner . . . widersetzen“ (Grimm, Rechtsaltertümer, S. 846). Wie sehr der einzelne resp. die Familie im letzten Grunde für sich selbst und ihr Recht aufzukommen hat, zeigt sich am deutlichsten darin, dass der Verklagte stets das Urteil, wenn es ihm nicht gefällt, „schelten“ d. i. verwerfen und die Sache zum Zweikampf treiben kann. Selbst im Sachsenspiegel wird noch dem das Urteil Scheltenden,

wenn er ein Sachse ist, der Kampf zugebilligt. Er mit sechs Genossen ficht gegen sieben Gegner. Die Partei, welche die meisten Siege hat, „de beholt dat ordel" (Sachsenspiegel II, 12).

Alles dies lässt mit Sicherheit darauf schliessen, dass auch bei den Germanen die Sache ursprünglich genau so gelegen hat wie in Rom, dass auch bei ihnen die Parteien sich ursprünglich völlig autonom gegenüberstanden und es ganz in ihrem Belieben stand, ob sie die Streitfrage einem Schiedsrichter vorlegen wollten oder nicht. Wir wollen einmal von diesem Zustand ausgehen, wollen versuchen, ihn uns menschlich näher zu bringen und die weitere Entwickelung verständlich zu machen.

Zwischen dem zivilrechtlichen und dem strafrechtlichen Gebiet wird unter den geschilderten Verhältnissen ein prinzipieller Unterschied selbstverständlich nicht gemacht, ebensowenig wie zwischen absichtlichen und unabsichtlichen Verletzungen.[1] Alles wird unter dem Gesichtspunkt einer Nichtachtung, einer Kränkung der betreffenden Familie betrachtet, genau so, wie es noch heute im Völkerleben der Fall ist, wo auch die Ablehnung der Befriedigung zivilrechtlicher Ansprüche als Kränkung des betreffenden Staates angesehen wird, so gut wie irgend eine andere Verletzung. Das schliesst nicht aus, das die Reaktion je nach der Art des zugefügten Schadens verschieden war. Im Falle von Körperverletzung, Notzucht, Tötung eines Familienmitgliedes, schwerer Kränkung sucht man naturgemäss mit der Waffe Genugtuung, während vermögensrechtlichen Schädigungen zunächst durch Pfändung, Beschlagnahme von Wertobjekten, die bekanntlich im Völkerleben heute noch nicht ausgestorben ist (Verpfändung von Zolleinnahmen u. dergl.), in Rom auch durch Festnahme des Schuldners begegnet wurde. Selbstverständlich konnten auch Massregeln der letzteren Art zum förmlichen Kampf ausarten.

Ganz verfehlt wäre es, wie der Vergleich mit den heutzutage im Völkerleben üblichen Repressivmassregeln zeigt, aus diesen Verhältnissen zu schliessen, dass der Begriff des Sittlich-Verwerflichen gefehlt habe oder auch nur, dass das Gefühl für Recht und Unrecht wesentlich stumpfer gewesen sei. Auch

[1]) Übrigens konstatiert Schmidt (Ethik der Griechen, II, 235) noch für das spätere Athen, dass „der Unterschied zwischen Kriminal- und Zivilklagen nicht so scharf im Bewusstsein lag wie bei uns."

im Völkerleben wird ein prinzipieller Unterschied zwischen den verschiedenen Arten von Schädigungen nicht gemacht, auch hier gilt das Prinzip der Selbsthülfe. Aber wenn auch die unbeteiligten Völker sich in die Zwistigkeiten zweier Staaten nicht leicht einmischen, so ist doch die Entrüstung über den frivolen Verächter von Recht und Gerechtigkeit häufig sehr gross. So wird es auch bei den Streitigkeiten zwischen Privaten ursprünglich gewesen sein, und ohne Zweifel war auch damals das Bewusstsein des Rechts und die Überzeugung, die Sympathien der Volksgenossen auf seiner Seite zu haben, eine Quelle der Kraft für den Verletzten. Auch musste der Friedensstörer gewiss oft gewärtig sein, dass Dritte, deren Interessen durch den Streit berührt wurden oder die über sein Verhalten sehr empört waren, sich einmischten und eine nötigenfalls „bewaffnete“ Intervention ankündigten, ähnlich wie es im Völkerleben noch heute ist.

Und dies führt uns weiter. Je mehr das wirtschaftliche Leben sich entwickelt, je mehr die Kultur steigt, desto deutlicher stellt sich heraus, dass Streitigkeiten zwischen einzelnen, von denen man ja auch niemals vorher weiss, welchen Umfang sie annehmen können, keineswegs blosse Privatsachen sind, sondern dass Friede und friedliche Ausgleichung von Zwistigkeiten sehr im allgemeinen Interesse liegen. Das Natürlichste ist dann, sich dahin zu verständigen resp. zu verpflichten, dass man im Fall von Zwistigkeiten eine friedliche Ausgleichung wenigstens versuchen, d. i. sich einem Schiedsgericht, dessen Entscheidungen noch nicht bindend zu sein brauchen, stellen wolle. Selbst im Völkerleben hat man ja neuerdings Experimente mit einem ständigen Schiedsgericht gemacht. Die Entscheidungen eines solchen Schiedsgerichts werden, auch wenn sie nicht bindend sind, immerhin einen mehr oder weniger bedeutenden moralischen Einfluss ausüben, besonders dann, wenn Recht und Unrecht vor aller Augen klar dargelegt werden. In solchen Fällen wird es der im Unrecht Befindliche doch sehr scheuen, es auf Gewalt ankommen zu lassen. Auch in der Nichtbefolgung der Ladung liegt schon ein indirektes Geständnis, sich im Unrecht zu fühlen.

Dies scheint mir etwa die Stufe zu sein, auf welcher wir die Rechtspflege der Germanen in der Zeit, wo wir sie zuerst genauer kennen lernen, antreffen. Dadurch, dass die Ver-

handlungen in vollster Öffentlichkeit sich abspielen und alle anwesenden Freien mehr oder weniger bei der Findung des Rechts beteiligt sind, ja, dass jeder das Urteil „schelten" kann, ist ihr Ansehen gewiss noch bedeutend erhöht worden. Ist man erst soweit gekommen, dann werden sich durch Volksversammlungsbeschlüsse und durch die eigene Schwerkraft der Dinge die Befugnisse der Gerichte, die zunächst noch im wesentlichen Schiedsgerichte sind, leicht erweitern, dann werden ihre Entscheidungen allmählich immer mehr bindenden Charakter bekommen und die Vollstreckung der Urteile als öffentliche Angelegenheit anerkannt werden.

Nicht auf allen Gebieten freilich wird dies gleichzeitig geschehen. Je weniger Dritte fähig sind, über die Sache zu urteilen, je weniger sie ferner imstande sind, mir zu meinem Rechte zu verhelfen. desto weniger werde ich geneigt sein, mich ihrer Entscheidung zu unterwerfen. Wo es sich um einen Vertrag handelt, um Kauf, Verkauf und dergl., da kann freilich der Fall eintreten. dass ich im vollsten Rechte zu sein mir bewusst bin, aber doch Dritte davon nicht überzeugen kann, weil die Gegenpartei leugnet oder von falschen Voraussetzungen ausgegangen ist. Aber vor solchem Schaden kann man sich schützen durch Zuziehung von Zeugen, sowie dadurch, dass beim Abschluss des Vertrages feste, den Willen der Kontrahenten deutlich zum Ausdruck bringende Formen beobachtet werden, wie sie sich denn auch tatsächlich, zunächst auf dem Wege des Gewohnheits- und dann des kodifizierten Rechts, allmählich ausbilden. Im allgemeinen wird hier wie auf dem ganzen Gebiete des Zivilrechts die betreffende Sache sehr wohl von Dritten beurteilt werden können. Ähnlich ist es bei Diebstahl und manchen anderen Verbrechen. Auch hier können Dritte sehr wohl urteilen und dem Verletzten zu seinem Rechte verhelfen, und dieser kann sich völlig dabei beruhigen, dass der Dieb der verdienten Schande überantwortet ist. Viel schwieriger aber liegen die Dinge da, wo aus Hass oder Feindschaft Schade zugefügt worden ist. Überall, wo Feindschaft besteht, können Dritte sehr schwer urteilen; es fragt sich dann immer: wer hat angefangen? und häufig fühlen sich beide Parteien im Recht. Hat ein Mann im Streit einen anderen getötet, so ist durchaus nicht ausgeschlossen, dass dieser andere der Schuldige war. Aber auch wenn der Fall ganz klar liegt, wenn

aus blossem Übermut oder aus blosser Antipathie Beleidigung und Gewalttat zugefügt wird, sind Dritte garnicht imstande, ihm volle Genugtuung zu gewähren, wie dies im vorigen Kapitel schon des näheren ausgeführt worden ist. Die Achtung, welche ein anderer uns gegenüber verletzt, kann ein Dritter uns nicht wieder verschaffen. Wird jemand mit Worten oder mit der Tat angegriffen, so ist es in erster Linie seine eigene Sache, sich seiner Haut zu wehren. Tut er es, obgleich er über Mittel der Abwehr verfügt, nicht, sondern ruft die Entscheidung und die Hülfe Dritter an, so bleibt auf alle Fälle der Schimpf auf ihm sitzen. Das ist ohne Zweifel die natürliche Empfindung auf den Anfangsstufen des sittlichen Bewusstseins.

Vor allem werden es die Wehrhaften, die Starken sein, denen es am meisten widerstrebt, auf Selbsthülfe zu verzichten. Für wehrlose Personen ist es weder in den Augen anderer noch in den eigenen ein Schimpf, wenn sie sich nicht zur Wehr setzen. Ganz anders beim wehrhaften Manne! Es ist nicht bloss ein stolzes Gefühl, sich selbst helfen zu können, auf andere nicht angewiesen zu sein, sondern es ist für solche Leute auch eine Ehrensache, gegen Kränkung und Vergewaltigung in erster Linie die eigene Kraft einzusetzen.

In der Tat sehen wir, dass die Dinge diese Entwickelung genommen haben müssen. Gerade das soeben berührte Gebiet ist es, wo zu allerletzt die Rechtspflege an die Stelle der Selbsthülfe tritt, und die Starken sind es überall, welche am schwersten sich entschliessen, sie hier anzuerkennen. Bei allen Völkern auf niederer Kulturstufe finden wir, auch wenn sie sonst schon eine leidlich geordnete Rechtspflege besitzen, die sogenannte Blutrache.[1]) Selbst im alten Testament ist sie nicht

[1]) Dass die Blutrache hier zur Selbsthülfe gerechnet wird, obgleich es nicht der Verletzte selbst ist, welcher Rache nimmt, wird man kaum beanstanden. Es ist eben Selbsthülfe der Familie. Dass aber die Familienglieder die Verpflichtung fühlen, sich im Falle der Tötung oder schwerer Verletzung gegenseitig zu rächen, ist unter primitiven Verhältnissen eine ebenso natürliche und notwendige Folge des zwischen ihnen bestehenden, im vorigen Kapitel näher geschilderten Treuverhältnisses, wie das Bewusstsein der Verpflichtung, sich gegen Angriffe beistehen zu müssen. Jenes war, da die Tätigkeit des Staates sich auf dieses Gebiet noch nicht erstreckte, so notwendig wie dieses, wenn die Familie sich überhaupt behaupten wollte. Einen nahen Verwandten nicht zu rächen, musste daher unter solchen Ver-

nur erlaubt, sondern sogar geboten, freilich auch schon streng geregelt (4. Mos. 35, 10—27; 5. Mos. 19, 1—13). Und am zähesten haben die mächtigen Familien an ihr festgehalten. Wie solche Anschauungen bisweilen noch in sonst hochkultivierte Zustände hineinragen können, dafür möge folgende einer Zeitung entnommene Geschichte Zeugnis ablegen, für deren Richtigkeit ich mich zwar nicht verbürgen kann, die aber durchaus nicht unglaubwürdig erscheint.

„Der Gouverneur von Kentucky wird zwei Kompagnien mit 2 Geschützen nach Jackson zum Schutze des dortigen Gerichtshofes entsenden, der die Untersuchung über die in dem politischen Parteistreit Hargis-Cardwell verübten Morde führt. In den Prozess sind gegen fünfzig Personen beider Parteien verwickelt. Die Beteiligten haben sich geeinigt, vorläufig die Streitigkeiten ruhen zu lassen und einen Schwur geleistet, eher die Mitglieder der Grand-Jury zu töten als eine gerichtliche Einmischung in ihre Familienangelegenheiten zuzulassen. Der Anlass zu den Streitigkeiten zwischen den Parteien und Familien Hargis und Cardwell datiert seit der beiderseitigen Bewerbung um die Marschallschaft der Stadt Jackson im Jahre 1896. Damals bewarben sich ein Hargis und ein Cardwell um dieses Ehrenamt. In dem Wahlkampfe wurde Hargis von Cardwell getötet. Den Sieg im Wahlkampfe trug schliesslich im Jahre 1901 die Partei des Getöteten davon. Darauf erschoss der Grafschaftsrichter Cockrill einen Verwandten des Hargis, die Anhänger der Hargispartei beantworteten dies damit, dass sie zwei Freunde Cockrills töteten und Anfang Mai den Führer der Gegenpartei Marcum im Torweg des Gerichtsgebäudes überfielen und ermordeten. Nach diesem Vorkommnis sah sich die Regierung schliesslich genötigt einzugreifen, und liess ein Gerichtsverfahren

---

hältnissen genau so als Treuverletzung empfunden werden, wie wenn wir etwa einen Bruder bei einem tätlichen Angriff im Stich lassen wollten. Und wenn wir Unbefangenheit genug besitzen, uns aus unseren ganz andersartigen Verhältnissen in die bei unseren Vorfahren und anderen wenig kultivierten Völkern herrschenden staatlichen Zustände hineinzudenken, wer wäre denn in der Tat, vorausgesetzt dass Mord oder schwere Verletzungen nicht überhaupt unbestraft bleiben sollen, näher dazu, die Strafe zu vollziehen als der nächste männliche Verwandte des Getöteten oder Verletzten! Sollen etwa andere für ihn den Henker spielen?

einleiten" (Abendausgabe des Hannoverschen Couriers vom 26. Mai 1903).

So etwas wird bei uns nicht leicht vorkommen. Und doch ist auch bei uns die staatliche Rechtspflege keineswegs zur unbedingten Anerkennung gelangt. Es gibt viele Leute, denen man ein feineres sittliches Empfinden nicht absprechen kann, welche für gewisse äusserste Fälle den Zweikampf, also die Selbsthülfe, für sittlich berechtigt halten. Nun lässt sich allerdings gegen den Zweikampf in seiner heutigen Form und unter den heutigen Voraussetzungen vom sittlichen Standpunkt manches einwenden, aber nicht die Selbsthülfe ist es, welche den eigentlichen Anstoss erregt.[1]) Es gibt Fälle, in denen

[1]) Der von den Gegnern des Duells häufig angeführte Grund, dass innerhalb des Staates die Staatsgewalt durch Vermittelung der Gerichte Schutz gewähre, und dass deshalb der Zweikampf im Gegensatz zu dem im Völkerleben vorläufig unentbehrlichen Krieg verwerflich sei, ist hinfällig. Denn es ist garnicht wahr, dass der Staat gegen schwere Schädigungen nnserer gesellschaftlichen Stellung oder unseres guten Rufes, die ja schon durch einen Blick oder eine verächtliche Geberde bewirkt werden können, wirksamen Schutz gewähre oder auch nur zu gewähren imstande sei. Mit diesem Grunde wird man das Duell ebenso wirksam bekämpfen wie etwa den Krieg mit dem Hinweis auf das Haager Schiedsgericht.

Das Sittlich-Verwerfliche des in den meisten Kulturländern noch herrschenden Duellwesens scheint mir vielmehr in folgendem zu liegen. Erstens verschärft der mit der unklaren Vorstellung der „Standesehre" verbundene Begriff der Satisfaktionsfähigkeit in bedenklicher Weise die Standesunterschiede, beleidigt die nicht „satisfaktionsfähigen" Kreise und nährt in den satisfaktionsfähigen einen gefährlichen Dünkel. Zweitens widerspricht die Unterwerfung unter die Entscheidung eines Ehrengerichts, von welcher in gewissen Kreisen das Stattfinden oder Nichtstattfinden des Zweikampfes und die Schwere der Bedingungen abhängig gemacht wird, der Grundpflicht, welche verlangt, dass wir, wenn wir dazu imstande sind, besonders in ernsten Dingen, nach eigener Überzeugung, nach bestem Wissen und Gewissen handeln. Die Unterwerfung unter die Entscheidungen eines Ehrengerichts ist für einen mündigen Menschen ein entwürdigendes Joch, viel mehr als es in der katholischen Kirche die Beugung unter die Autorität des Papstes ist, und führt ausserdem mit Notwendigkeit zur Mechanisierung und Verknöcherung der Ehrbegriffe.

Aber auch, wenn man sich diese Missstände beseitigt denkt, scheint mir der Zweikampf unter unseren heutigen Verhältnissen immer noch sittlich bedenklich. Es mag äusserste Fälle geben, wo eine Forderung, wenigstens da, wo das Duell noch im vollen Schwange ist, zu rechtfertigen sein mag. Wer will z. B. den Stab über den Bruder oder den Bräutigam brechen, welcher, wenn andere Mittel versagen, den gewissenlosen Ehrabschneider, der den guten Ruf der Braut oder der Schwester untergräbt, vor die Pistole

auch mancher Feind des Duells die Selbsthülfe als berechtigt anerkennen wird, wenn auch nicht in der Form des Duells. Als der Landvogt Wolfenschiessen Baumgartens Weib „zu frecher Ungebühr missbrauchen“ will, spaltet ihm der herbeieilende Gatte mit der Axt den Schädel. Seine Landsleute finden die Tat ganz in der Ordnung, Schiller offenbar auch, und wer wäre im Grunde anderer Meinung? Ebenso würde die Empfindung sein, wenn Odoardo Galotti statt seiner Tochter, die er vor der wüsten Gier des Prinzen nicht retten kann, diesen niedergestochen hätte. Ähnlich ist es bei der Ermordung Gesslers durch Tell. Wenn man Schiller, wie es bisweilen geschieht, wegen Verherrlichung des Meuchelmordes tadelt, so setzt man sich einer Theorie zu Liebe über das natürliche sittliche Empfinden hinweg. Tell tötet den Landvogt, weil es kein anderes Mittel gibt, Weib und Kind vor der Grausamkeit desselben zu scützen („Die armen Kindlein, die unschuldigen, das treue Weib muss ich vor deiner Wut beschützen, Landvogt!“), und der unbefangene Leser nimmt daran durchaus keinen Anstoss, sondern schätzt den Tell nur um so höher, weil er die Seinen nicht einem ähnlichen Schicksal aussetzt, wie Melchthals Vater es erfahren hat.

Die sittlichen Anschauungen weichen also auch auf diesem Gebiete in Vergangenheit und Gegenwart, bei kultivierten und nichtkultivierten Völkern, durchaus nicht weit von einander ab. Noch deutlicher würde uns das zum Bewusstsein kommen, wenn die Staatsgewalt schwach, das Prozessverfahren sehr unvollkommen, die Richter unparteiisch und bestechlich wären. Dann würden auch denen, welche sich beim Hinblick auf die

---

fordert. Eine Forderung anzunehmen scheint mir dagegen, so inkonsequent man dies auch finden mag, unter allen Umständen verwerflich. Haben wir jemanden ungerechterweise schwer gekränkt, so ist es vom sittlichen Standpunkt ohne Zweifel das Richtige, das Unrecht, soviel es in unseren Kräften steht, wieder gut zu machen, nicht aber, den Gegner zu allem anderen auch noch zu töten. Fühlt sich aber jemand durch Worte oder Handlungen unsererseits gekränkt, welche wir, mag es sich nun um die Erfüllung einer Berufspflicht oder einer anderen handeln, auch bei näherer Überlegung als gerecht und sittlich-notwendig erkennen, so wäre es eine schwere Versündigung, geradezu eine Begünstigung des Bösen, wenn wir dem, welcher, statt sich die wohlverdiente Zurechtweisung zu Herzen zu nehmen, den Gekränkten spielt, hinterher auch noch „Genugtuung“ geben wollten. Ich wüsste nicht, wie man dieser Alternative ausweichen will.

weite Ausdehnung der Selbsthülfe in anderen Zeiten und Völkern in eine fremde moralische Welt versetzt glauben, obgleich sie den Krieg für vollkommen berechtigt halten, die Augen aufgehen über die innerliche Gleichheit der moralischen Anschauungen.

Es ist sehr lehrreich und eine Bestätigung der hier vertretenen Theorie von der Entstehung der sekundären Pflichten, einen Blick darauf zu werfen, auf welche Weise es gelungen ist, die Blutrache allmählich einzuschränken und fernerhin ganz zu verdrängen, wobei wir uns in erster Linie an die Entwickelung bei den Germanen halten. Der erste Schritt auf diesem Wege war die Eröffnung der Möglichkeit, durch die Zahlung einer grossen Summe von Rindern u. dergl., später von Geld, die Rache abzukaufen. Die gezahlte Summe soll natürlich nicht ein Äquivalent für den Erschlagenen darstellen, sondern die verletzte Familie versöhnen,[1]) was zunächst wohl besonders in solchen Fällen üblich wurde, in denen die Tat unabsichtlich oder im Affekt begangen war. Dieser Abkauf der Rache wurde von der Gesamtheit wohl um so mehr begünstigt, je mehr die Einsicht in die Schädigung der allgemeinen Interessen durch die mit der Blutrache zusammenhängenden, oft lange dauernden blutigen Fehden wurde. Immer stärker tritt die Tendenz zu Tage, die Parteien zu versöhnen. Die verletzte Familie wird, wenn sie es wünscht, von der Gemeinde unterstützt, um das Abkaufsgeld für die Rache zu erlangen. Dadurch bilden sich allmählich feste Taxen für die einzelnen Verletzungen und für den Totschlag (das Wergeld der Germanen) heraus, da es für eine Schande gegolten hätte, weniger zu empfangen als ein Gleichgestellter im gleichen Falle. Charakteristisch hierfür ist der Gleichheitseid im germanischen Norden, welcher darin besteht, dass der Verletzer schwören muss, „dass, falls er die gleiche Verletzung empfangen hätte, welche er zugefügt hat, dieselbe Abkaufssumme der Rache, welche er nun bezahlt, auch ihn zufriedengestellt haben würde“ (P. Rée, Die Entstehung des Gewissens, S. 59).[2])

[1]) Auch im Völkerleben greifen wir ja noch gelegentlich zu solchen Formen der Genugtuung. Nebenbei kommt wohl wie im Völkerleben, so auch beim Abkauf der Rache, der Zweck in Betracht, den Hinterbliebenen eine „Rente“ zu verschaffen.

[2]) Diese Gleichheit der Abkaufssumme bezieht sich übrigens nur auf Gleichgestellte. Die Verschiedenheit des Wergeldes für die halbfreien Liten

Während auf den Täter und seine Familie ein starker Druck, wenn auch zunächst keineswegs ein Zwang ausgeübt wird, das Wergeld zu zahlen, bleibt es der verletzten Familie noch lange freigestellt, entweder die Rache auszuüben oder das Wergeld anzunehmen.

Allmählich wird es Sitte, dass auch der Staat resp. der König nach Beilegung des Streites eine gewisse Summe erhält, den sogenannten fredus, das Friedensgeld. Sehr bezeichnend ist es, dass in vielen germanischen Rechten sich die Vorschrift findet, die Busse, d. i. das Wergeld, solle immer zuerst erhoben werden, damit, wenn das Vermögen zu Busse und Friedensgeld nicht ausreiche, die Busse wenigstens ungekürzt bleibe. Deutlich sieht man hier die Tendenz, vor allem die Rache zu verhindern dadurch, dass die verletzte Familie zufriedengestellt wird. Dies Friedensgeld stellt vielleicht ursprünglich bloss eine Art Gebühr für die Bemühungen der Gemeinde resp. des Königs dar, hat dann aber allmählich den Charakter eines Strafgeldes, einer Art „Konventionalstrafe“ für die Störung des öffentlichen Friedens angenommen. Die Schädigung der allgemeinen Interessen wird schärfer betont, der Täter wird der Gemeinde gegenüber verantwortlich gemacht. Das findet auch darin seinen Ausdruck, dass bei unabsichtlichen Verletzungen das Friedensgeld wegfällt, bei absichtlichen das Friedensgeld und dann später auch das Wergeld von dem Täter allein bezahlt werden muss, die Familie also von aller Verbindlichkeit befreit wird.

---

und die Freien, hier und da auch für die Freien und die Adligen, welche auf den ersten Blick sehr befremdet, erklärt sich daraus, dass es ursprünglich nur darauf ankam, die verletzte Familie zu versöhnen, und dass eine Summe, welche für wenig begüterte Kreise sehr gross war, für wohlhabende wenig ausmachte. Die Gemeinde, der es nur um Beilegung des Streites zu tun war, hat mit diesen Verhältnissen gerechnet. Innerhalb der einzelnen Stände dagegen setzte sich die Gleichheit des Wergeldes auf die oben geschilderte Weise sehr einfach durch.

Hier und da hat auch das Asylrecht dazu beigetragen, die Ausdehnung der aus der Blutrache entstehenden Fehden einzuschränken und eine friedliche Beilegung zu ermöglichen. Bei manchen Völkern ist es üblich geworden, dass der Täter, um bessere Zeiten abzuwarten, ins Ausland floh, eine im Altertum, wo bekanntlich das Exil als harte Strafe angesehen wurde, sehr bittere Notwendigkeit. Vielleicht ist diese Sitte dadurch entstanden, dass die Verwandten des Täters sich weigerten, es für ihn aufzunehmen.

Je mehr das öffentliche Interesse an der Erhaltung des Friedens in den Vordergrund trat, desto dringlicher wurde nun auch die Aufgabe, die verletzte Familie, welche bisher immer noch die Wahl gehabt hatte zwischen der Ausübung der Rache und der Annahme des Wergeldes, ein für allemal zum Verzicht auf die Rache zu veranlassen. Ein nicht übles Mittel hat zu diesem Zweck Karl der Grosse ausfindig gemacht. „Wenn jemand für die Rache keine Busse annehmen will," ordnet er in einem Capitulare vom Jahre 779 an, „so möge er zu uns geschickt werden: dann wollen wir ihn dahin schicken, wo er keinen Schaden anrichten kann" (Rée, a. a. O. 101). In einem Capitulare vom Jahre 802 tritt er noch bestimmter auf: „Wir bestimmen nachdrücklich, dass die Verwandten des Getöteten unter keinen Umständen Feindseligkeiten wegen der Übeltat beginnen, sondern sie sollen die Busse annehmen und dauernd Frieden machen; andererseits soll aber auch unverzüglich die Busse geboten werden." Ein Gebot, welches allerdings der Entwickelung zu sehr vorauseilt und deshalb nicht von nachhaltigen Folgen gewesen ist. Sittliche Anschauungen lassen sich eben durch Drohungen nicht ändern. Immerhin sehen wir deutlich, in welcher Richtung die Entwickelung sich bewegt und wie sie sich immer mehr unseren Anschauungen annähert, bis endlich die Ausübung der Rache für Totschlag, Mord u. dergl., oder wenn man lieber will, die Bestrafung derselben, ganz zur Sache des Staates wird.[1])

Nietzsche, welcher so oft Wahres und Falsches durcheinandermengt, sagt an einer Stelle: „Die Unterwerfung unter das Recht: — oh, mit was für Gewissens-Widerstande haben die vornehmen Geschlechter überall auf Erden ihrerseits Verzicht auf Vendetta geleistet und dem Recht über sich Gewalt eingeräumt! Das Recht war lange ein vetitum, ein Frevel, eine Neuerung; es trat mit Gewalt auf, als Gewalt, der man sich nur mit Scham vor sich selber fügte."[2]) In dieser Allge-

---

[1]) Ich habe mich bei dieser Schilderung des allmählichen Zurücktretens der Rache in der Hauptsache an Paul Rée angeschlossen, welcher von den einzelnen Etappen auf Grund reichen Materials eine scharfsinnige und nach meiner Überzeugung im wesentlichen durchaus zutreffende Darstellung gibt, freilich nachher sonderbare Schlüsse daraus zieht („Entstehung des Gewissens", S. 34 ff.).

[2]) Zur Genealogie der Moral, 3. Aufl., S. 137.

meinheit gesprochen ist das grundfalsch. Gewiss ist der Verzicht auf die Blutrache in vielen Fällen nicht ohne ein gewisses inneres Widerstreben erfolgt, denn auf bisher besessene Rechte pflegt man nicht ohne Bedauern zu verzichten; auch ist dieser Verzicht vornehmen, selbstbewussten Geschlechtern aus den oben angeführten Gründen wohl im allgemeinen schwerer geworden als anderen. Aber von einem „Gewissenswiderstande", von einer Beugung unter das als Gewalt und Frevel auftretende Recht kann, wie der soeben geschilderte geschichtliche Prozess zeigt, gar keine Rede sein. Nicht infolge einer Vergewaltigung der vornehmen Geschlechter durch die Massen, wie Nietzsche anzunehmen scheint, ist die Beseitigung der Blutrache zustande gekommen, sondern sie ist die langsam reifende Frucht der Veränderung der Verhältnisse und der Denkweise. Vollends unhaltbar ist die Behauptung, das „Recht" sei lange eine Neuerung gewesen. Von jeher haben die vornehmen Geschlechter so gut wie die anderen durch Anerkennung der von ihnen selbst mitgeschaffenen öffentlichen Ordnungen sich dem „Recht" unterworfen, denn von jeher ist selbstverständlich die Verletzung der öffentlichen Ordnungen, Landesverrat, feiges Verlassen des Heeres etc., bestraft worden.[1]) Das Strafrecht und, wie die obigen Erörterungen über den ursprünglich allgemein verbreiteten Agrarkommunismus zeigen, bis zu einem gewissen Grade auch das Zivilrecht, ist mit dem Staate selbst geboren, und seine Ausbildung sowohl wie seine Ausübung ist unter hervorragender Mitwirkung gerade der vornehmen Geschlechter erfolgt. Dass die Beseitigung der Selbsthülfe in reinen Privatangelegenheiten, vor allem die Beseitigung der Blutrache, erst spät in den Kreis der öffentlichen Interessen einbezogen ist, ändert an dieser Tatsache nichts.

---

[1]) Vergl. z. B Tac. Germ. cap. 12: „Distinctio poenarum ex delicto: proditores et transfugas arboribus suspendunt, ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude injecta insuper crate mergunt." P. Rée, welcher seiner Theorie zu liebe die staatliche Strafe als etwas spät Entstandenes nachzuweisen sucht, geht über diese Tatsache, dass die Bestrafung der Verletzung der Allgemeininteressen uralt ist, doch allzu leichtherzig hinweg („Entstehung des Gewissens", 123).

## V. Die völkerrechtlichen Verhältnisse.

Es bleibt uns übrig, einen Blick auf die völkerrechtlichen Verhältnisse zu werfen. Auch hier finden wir den Satz bestätigt, dass von einem angeborenen Bewusstsein von Verpflichtungen dem Menschen als solchem gegenüber nicht die Rede sein kann. Dass das sittliche Bewusstsein des Barbaren an der Beraubung oder der damit verbundenen Tötung von Fremden, sofern sie ausserhalb des eigenen Hauses oder Gebietes, wozu auch das Stammes- resp. Staatsgebiet gehört, geschieht, keinen Anstoss nimmt, ist schon bei Gelegenheit der Besprechung des Gastrechts erwähnt worden. Auch die Nachbarschaft und selbst die Stammesverwandschaft gewährt an sich noch keinen Schutz. Lehrreich sind hier die Verhältnisse bei der ersten Besiedelung Islands, auf welche ich durch P. Rée aufmerksam werde. Auf der Insel liessen sich in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts nach und nach kleinere Trupps von Ansiedlern nieder, die zu einander noch in keinerlei Beziehungen standen. Dabei kam es hier und da vor, dass einer der neuen Ankömmlinge, dem das Land seines Nachbarn besonders gefiel, diesen zum Zweikampf herausforderte und ihm im Fall des Sieges sein Besitztum abnahm. Der Gedankengang ist hier durchaus verständlich. Dem allgemeinen Prinzip entsprechend, dass Verpflichtungen gegen andere nur soweit existieren, wie sie übernommen oder anerkannt worden sind, hat auch der Begriff des Eigentums für den Barbaren nur da praktische Bedeutung, wo der Besitz gegenseitig anerkannt worden ist. Wo dies nicht der Fall ist, da gilt der Stärke trotzig Recht, da genügt es nicht, ein Wertobjekt in Beschlag zu nehmen, sondern es muss auch die Kraft vorhanden sein, es zu behaupten. Wie sollte auch der Barbar dazu kommen, die blosse Beschlagnahme, den blossen Besitz als ein von ihm zu respektierendes Recht des Anderen anzusehen? Nichts könnte falscher sein, als daraus zu schliessen, dass die Antastung fremden Eigentums dem sittlichen Bewusstsein jener Ansiedler nicht widersprochen habe. Von Eigentum war hier im Sinne des Barbaren noch gar keine Rede. Sobald sie zu einander in nähere Beziehungen getreten waren und eine staatliche Gemeinschaft gegründet hatten, war die Sache sofort anders und zwar genau so wie in der norwegischen Heimat.

Innerhalb des Staates herrscht Friede, d. i. gegenseitige Anerkennung des Lebens, des Besitzes etc. Übergriffe und Gewalttaten können zwar auch dann hier und da vorkommen, aber sie widersprechen dann auch, obgleich ihre Abwehr in erster Linie der verletzten Familie überlassen wird, dem sittlichen Bewusstsein, da sie Verletzungen der durch Anerkennung der staatlichen Gemeinschaft eingegangenen Verpflichtungen bedeuten. Ich kann übrigens beim besten Willen nicht finden, dass die sittlichen Anschauungen auf diesem Gebiet sich so von Grund aus verändert hätten. Gewiss, das sittliche Bewusstsein hat sich im grossen und ganzen vertieft, die Formen sind milder geworden. Aber wo Angehörige der kultivierten Völker mit Menschen zusammentreffen, zu denen sie bisher weder direkt noch indirekt in irgendwelchen Beziehungen gestanden haben, da pflegt ebenfalls der Besitz derselben nicht ohne weiteres als Eigentum anerkannt und respektiert zu werden. Die europäischen Kolonisten, welche sich in den letzten Jahrhunderten in Amerika, Australien, Südafrika angesiedelt haben, haben mit den bisherigen eingeborenen Besitzern meistens auch nicht viel Umstände gemacht, und zwar ohne dass ihr Gewissen sie der Eigentumsverletzung angeklagt hätte.[1])

Ganz analog ist die Auffassung von dem Verhältnis der Völker und Staaten zu einander, auf deren Erkenntnis es uns hier ankommt. Dass sein Volk einem anderen, ihm ganz fernstehenden Rücksichten schuldig sei, liegt dem Bewusstsein des Barbaren ganz fern. Auch hier gilt durchaus der Stärke trotzig Recht. Man braucht nur an die Geschichte der grossen Wanderungen im Altertum und Mittelalter zu denken, um zu erkennen, dass man mit naiver Unbefangenheit andere Völker aus ihrem Besitze verdrängte resp. unterjochte, ohne dass eine Spur davon zu bemerken ist, dass man dies für verwerflich gehalten hätte. Und wenn man sich dann die Geschichte der europäischen Kolonialpolitik in die Erinnerung zurückruft, so ist die Ähnlichkeit der Auffassung leicht herauszufinden. Man wird

[1]) Damit soll natürlich ihr Verhalten nicht als vorbildlich oder auch nur als makellos hingestellt werden. Es kommt in diesem Kapitel nur darauf an, die mannigfaltigen Äusserungen des sittlichen Bewusstseins in ihrem inneren Zusammenhang verständlich zu machen, nicht aber darauf, die Normen zu entwickeln, welche das Produkt der am Ende des vorigen Kapitels geschilderten höchsten Entfaltung des guten Prinzips sind.

vielleicht einwenden, dass es mit dem Verhältnis der Kulturvölker zu einander doch ganz anders bestellt sei; dass hier deutlich die Auffassung zu tage trete, dass ein Volk auf das andere Rücksichten zu nehmen habe; dass vor allem eine rücksichtslose Eroberungs- und Gewaltpolitik von dem sittlichen Bewusstsein scharf verurteilt werde. Gewiss, aber das hat seinen einfachen Grund darin, dass die Kulturvölker durch die mannigfaltigsten Bande und Interessen mit einander verknüpft sind, dass sie, wie die ständige Unterhaltung von Botschaften und Gesandtschaften zeigt, in ausdrücklich anerkanntem und abgemachtem Friedensverhältnis mit einander stehen, dass also ein unbegründeter Angriff des einen Volkes auf das andere oder eine unbegründete Verletzung seiner Rechte tatsächlich einen Bruch der übernommenen Verpflichtung bedeutet. Und wenn man glaubt, dass das sittliche Bewusstsein des Barbaren unter gleichen Voraussetzungen anders urteile und man hier einen fundamentalen Unterschied in der sittlichen Auffassung statuieren könne, so irrt man gewaltig. Freilich das die Völker verbindende und ihnen gegenseitige Rücksichten auferlegende, ausdrücklich anerkannte Friedensverhältnis ist mit steigender Kultur immer umfassender geworden und fängt in unseren Zeiten schon an, auch die halbzivilisierten Nationen mit in seinen Kreis zu ziehen, aber solche Friedensverhältnisse sind in geringerem Umfange auch auf primitiven Kulturstufen vorhanden, und wo sie vorhanden sind, da gilt auch der unbegründete Friedensbruch für verwerflich. Selbst die „Wilden" bilden darin keine Ausnahme; auch ihrer sittlichen Auffassung widerstreitet es, sans façon über einen Stamm, zu dem man bisher friedliche Beziehungen unterhalten hat, herzufallen. Das beweisen am deutlichsten die Rudimente des Völkerrechts, welche sich bei ihnen finden. So gehen, wie Ratzel berichtet, bei den Malayen, ja selbst bei den Negerstämmen und den Australiern Verhandlungen durch Gesandte, bisweilen durch Weiber, den Feindseligkeiten voran, und vielfach wird, wie bei den Malayen und den amerikanischen Indianern, der Krieg in ganz bestimmten, herkömmlichen Formen erklärt (Völkerkunde I, 348, 410, 567, II, 31), Beispiele, welche sich ohne Zweifel leicht vermehren liessen.

Einen wirklich einschneidenden Unterschied der Denkungsweise auf sittlichem Gebiete scheint die Art der Kriegführung

zu offenbaren, einen Unterschied nicht bloss zwischen unkultivierten Stämmen und den heutigen Kulturvölkern, sondern auch zwischen diesen und den hochbegabten Völkern des Altertums, selbst auf den späteren Stufen ihrer geschichtlichen Entwickelung. Die „Wilden“ fressen vielfach die toten und gefangenen Feinde auf,[1]) um nichts von ihnen übrig zu lassen, aber auch die Germanen schlachteten die Gefangenen ihren Göttern als Opfer und tranken aus den Schädeln überwundener Feinde, und die Griechen vor Troja liessen nach Homer die Leichen der gefallenen Feinde den Vögeln und den Hunden zum Frasse liegen, was ohne Zweifel den Sitten des heroischen Zeitalters entsprach. Das taten freilich die späteren Griechen nicht mehr, aber allerlei Grausamkeiten gegen überwundene Feinde wurden von ihnen nicht bloss tatsächlich ausgeübt, sondern sie hielten sich auch für sittlich berechtigt, nach der Eroberung einer Stadt die Männer zu töten und die Weiber und Kinder in die Sklaverei zu verkaufen, ein Recht, von dem sowohl die Spartaner wie die Athener noch während des peloponnesischen Krieges Gebrauch gemacht haben, während sich später die Sitte milderte. Grausamkeit gegen die Überwundenen und ihre Angehörigen erscheint also den Barbaren und auch den Kulturvölkern des Altertums nicht als sittlich-unzulässig, und umgekehrt Mitleid und Barmherzigkeit keineswegs ohne weiteres als lobenswert. Gewiss sind diese natürlichen Regungen auch ihnen nicht fremd, wie viele Beispiele zeigen, aber man sucht sie im grossen und ganzen eher zurückzudrängen und wohl gar die entgegengesetzten Instinkte

---

[1]) Rachsucht ist ohne Zweifel eine Hauptursache der bei unzivilisierten Völkern so weit verbreiteten Menschenfresserei, welche übrigens nach Ratzel (Völkerkunde. I, 120) durchaus nicht eine Eigenschaft der niedrigsten Kulturstufen ist. Daneben scheint der Aberglaube eine Rolle zu spielen, dass man der Eigenschaften des Gefressenen teilhaftig werde. Sogar der Chinese isst, um seinen Mut zu erhöhen, nicht nur gern Tigerfleisch, sondern auch „die Galle hingerichteter Räuber, um deren Mut in sich aufzunehmen“ (Ratzel, a. a. O. II, 705). In manchen Fällen hat offenbar der Nahrungsmangel zum Kannibalismus geführt. Rät doch auch Hagen im 35. Gesange des Nibelungenliedes den Gefährten, das Blut der Gefallenen zu trinken, und in belagerten Städten sind auch bei verhältnismässig hoher Kultur manchmal Tote verzehrt worden. Dass freilich, wie bei manchen Negerstämmen Innerafrikas, Menschenfleisch nahezu täglich als Kost dient, und selbst an Krankheiten Verstorbene gefressen werden, zeugt von einem ungewöhnlich hohen Grad der Verwilderung.

zu stärken, um sich für den Kampf und die Selbstbehauptung geschickter zu machen. Lobt doch selbst noch der jüngere Plinius in seinem Panegyrikus auf Trajan die grausamen und blutigen Schaustellungen im Amphitheater, weil sie „die Gemüter der Männer nicht verweichlichen, sondern zu schönen Wunden und Verachtung des Todes entzünden.“ [1])

Es liegt mir fern, diese Tatsachen irgendwie abschwächen zu wollen, aber auch sie berechtigen nicht zu weitreichenden Folgerungen. Gewiss, die Heere der heutigen Kulturvölker nehmen im Kriege ganz andere Rücksichten auf einander. Die verwundeten Feinde werden gepflegt wie die eigenen Verwundeten, die Toten mit Ehren begraben, die, welche sich ergeben, werden in die Gefangenschaft geführt, aber nach dem Kriege ungekränkt entlassen, und die Zivilbevölkerung des feindlichen Landes wird, wenn sie sich ruhig verhält, mit Schonung behandelt. So erfordert es wenigstens das herrschende System; Verstösse dagegen werden, wenn sie gröberer Art sind, sogar bestraft. Aber man vergesse nicht, dass das alles nicht der unmittelbare Ausdruck des sittlichen Empfindens ist, dass es sich auch hier um eingegangene Verpflichtungen handelt, welche im Altertum und bei unkultivierten Nationen fehlen, die aber, wenn sie dort vorhanden gewesen wären, ebenfalls als sittlich bindend anerkannt sein würden. Alle die genannten Rücksichten sind erst die Folge stillschweigender Übereinkunft oder förmlicher Verträge, und speziell die Bestimmungen der Genfer Konvention haben zwar schon eine lange Vorgeschichte, sind aber in ihrer jetzigen Gestalt doch noch recht jungen Datums. Ob, wenn solche internationalen Abmachungen nicht bestünden und die Reaktion der zivilisierten Völker nicht zu fürchten wäre, die oberste Leitung eines modernen Heeres solche Rücksichtnahme dem Feinde gegenüber aus freien Stücken, aus dem eigenen sittlichen Bewusstsein heraus anbefehlen, und vor allem, ob Offiziere und Mannschaften, wenn nicht der eiserne Druck der Disziplin dahinterstände, aus eigenem sittlichen Empfinden heraus dem Feinde diese Schonung angedeihen lassen würden, das ist doch sehr fraglich. Da, wo diese internationalen, auf

---

[1]) Ich entnehme die Stelle Uhlhorns „Kampf des Christentums mit dem Heidentum“.

Gegenseitigkeit beruhenden Verträge nicht gelten, also unkultivierten, ja sogar halbkultivierten Völkern wie den Chinesen gegenüber, pflegt die Art der Kriegführung eine wesentlich rohere zu sein.

Damit soll nicht geleugnet werden, dass die Unterschiede in der Art der Kriegsführung, um die es sich hier handelt, doch im höchsten Masse ethisch bedeutsam sind. Die Fortschritte in der gesellschaftlichen Organisation oder auf dem Gebiete des Rechts lassen sich, wenn auch vielleicht nicht restlos, auf Erwägungen der Zweckmässigkeit zurückführen. Hier dagegen ist ebenso wie bei der allmählichen Beseitigung der Sklaverei, der Milderung des strengen Schuldrechts, der Fürsorge für Blinde, Epileptische, Geisteskranke etc., dem Verbot der ursprünglich so weitverbreiteten Kinderaussetzung und dergl. jene Erklärung unzureichend.[1]) Hier ist offenbar ein anderer Faktor von entscheidender Bedeutung, nämlich die höhere Wertung des Menschen als solchen ohne Rücksicht auf seine mehr oder minder nützlichen empirischen Eigenschaften, wie sie vor allem durch den Einfluss des Christentums bewirkt worden ist. Im fünften und sechsten Kapitel muss davon noch näher die Rede sein; hier sei nur daran erinnert, dass diese höhere Wertung des Menschen nicht einen von der Auffassung des Altertumes oder dem der unkultivierten Völker prinzipiell verschiedenen sittlichen Standpunkt bedeutet, sondern nur eine höhere Stufe derselben,[2]) denn die Achtung

---

[1]) Erwägungen der Zweckmässigkeit oder die Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt würden niemals dazu geführt haben, die Aussetzung körperlich oder geistig minderwertiger Kinder aufzugeben, da diese der öffentlichen Wohlfahrt gewiss nicht förderlich sind. Selbst ein Plato und Aristoteles fordern gerade aus Zweckmässigkeitsgründen, wie schon oben erwähnt wurde, unter gewissen Voraussetzungen die Aussetzung, und auch heute noch gibt es Leute, welche von ähnlichen Gesichtspunkten aus zu ähnlichen Folgerungen kommen. Ebenso steht es mit der Pflege der Geisteskranken, Blödsinnigen etc.

[2]) Dass damit kein Novum ausgesprochen wird, beweist schon der alte Satz: Anima naturaliter christiana. Übrigens stossen wir schon in der späteren griechischen und der an sie sich anschliessenden römischen Philosophie auf eine bedeutsame, dem Christentum vorarbeitende Vertiefung des sittlichen Bewusstseins, von den Propheten Israels ganz zu schweigen.

Fragt man, wie es kommt, dass bei unkultivierten Völkern sich jene höhere und höchste Stufe des sittlichen Bewusstseins nicht findet, so ist zu antworten, dass dazu auch eine gewisse tiefere Erkenntnis der sittlichen Anlage des Menschen, sozusagen eine tiefere Selbsterkenntnis des Menschen,

vor dem Menschen als solchem und selbst die Menschenliebe ist, wie am Ende des vorigen Kapitels ausgeführt wurde, nichts als die natürliche Folge genügender Vertiefung des sittlichen Anfangsbewusstseins und des entsprechenden sittlichen Strebens. Nun ist allerdings die grosse Masse der Angehörigen unserer heutigen Kulturvölker weit entfernt, diese Stufe erreicht zu haben, sie stehen vielmehr im wesentlichen noch auf der Anfangsstufe des sittlichen Bewusstseins, die ja auch heute naturgemäss den Ausgangspunkt der sittlichen Entwickelung jedes Menschen bildet, und daher kommt es, dass überall da, wo sie den hemmenden Zügel bestehender Verpflichtungen nicht fühlen, also, um auf die oben behandelte Frage zurückzukommen, den unkultivierten Nationen gegenüber, die antike, dem sittlichen Anfangsbewusstsein, entsprechende Auffassung des Kriegsrechts wieder durchzubrechen droht. Nur verhältnismässig wenige sind es, welche jene höhere Stufe des sittlichen Bewusstseins erreichen; aber schon dieser geringe Prozentsatz hat auf die Gestaltung der Gesetzgebung, des Völkerrechts und überhaupt alles dessen, was ich oben unsere „offiziellen" sittlichen Anschauungen genannt habe, einen gewaltigen Einfluss, welcher sich auch in der Entwickelung des zwischen den heutigen Kulturvölkern geltenden Kriegsrecht geltend gemacht hat. Es ist der Triumpf der Idee und des Geistes, welcher sich hier zeigt. Die innere Überlegenheit dieser höheren Stufe des sittlichen Bewusstseins wird auch von denen empfunden, welche sie für ihre Person nicht erreicht haben; sie können theoretisch, wenn ich einmal so sagen darf, nicht dagegen aufkommen, und das ist es, was jener über ihren direkten Bereich hinaus ihre Macht verschafft. Es ist ähnlich wie mit der Wissenschaft, welche auch von denjenigen respektiert zu werden pflegt, die ihre Bedeutung nur empfinden. Alle Hoffnung auf die Hebung der sittlichen Zustände unseres Geschlechts beruht im wesentlichen darauf, dass jene, hauptsächlich durch das Christentum geförderte höhere Wertung des Menschen, auf welcher alle wahre Huma-

---

gehört, und dass diese, wie alle tiefere Erkenntnis, erst da einzutreten pflegt, wo eine Tradition der Erkenntnis stattfindet, wo die späteren Geschlechter die Gedankenarbeit der Vorgänger ausnutzen. Dem Barbaren aber fehlt diese Tradition auf dem Gebiet der Selbstbeobachtung völlig.

nität beruht,[1]) in immer weiterem Umfange das sittliche Bewusstsein der Menschheit durchdringe.

## VI. Das Verhältnis von Recht, Sitte und Moral.

Der Not gehorchend, nicht dem eigenen Trieb, denn es handelt sich darum, die hier vertretene Auffassung gegen naheliegende Verwechslungen zu schützen, werfe ich endlich noch einen Blick auf das Verhältnis von Sitte, Recht und Moral. Ich kann meine Ansicht kurz formulieren in dem Satze: Sitte und Recht sind keineswegs, wie man manchmal gemeint hat, selbständige Quellen des Sichverpflichtetfühlens, sondern soweit das Individuum sich durch Recht und Sitte verpflichtet fühlt, entspringt dies Gefühl lediglich dem sittlichen Bewusstsein, genauer: dem Bewusstsein der Grundpflicht.

Über die Sitte haben Ihering und Wundt, jener besonders in seinem „Zweck im Recht“, dieser in seiner Ethik, interessante und lehrreiche, allerdings durch ihre ethischen Theorien stark beeinflusste Untersuchungen angestellt. Allzuwenig kommt dabei zur Geltung, dass manche Sitten blosse, der Lautsprache entsprechende Ausdrucks- bez. Verständigungsmittel sind, so z. B. der Händedruck oder das Abnehmen der Kopfbedeckung bei der Begrüssung, das Anlegen von Trauerabzeichen beim Tode naher Verwandter, das vielfach übliche Aufstehen bei der Verlesung biblischer Perikopen, der Gebrauch der weissen Flagge oder das Umkehren des Gewehrs im Kriege u. dergl. Alle solche Sitten bieten gar keine Schwierigkeiten. Allerdings wird es als eine Verletzung einer Verpflichtung angesehen, wenn jemand z. B. beim Gruss eines Untergebenen den Hut nicht abnimmt, aber diese Verletzung liegt nicht in dem Verstoss gegen die Sitte, sondern in dem

[1]) Wie sehr das Christentum auf diesem Gebiete der Antike überlegen ist, zeigt in vortrefflicher Weise R. Eucken in seiner Darstellung der „Lebensanschauungen der grossen Denker“. Mit Recht sagt er: „So ist das Christentum mit allen seinen Problemen und Missständen tatsächlich die bewegende Macht der Weltgeschichte, die geistige Heimat der Menschheit geworden und in Wahrheit auch da geblieben, wo der Widerspruch gegen die kirchliche Fassung das Bewusstsein vollständig beherrscht“ (a. a. O. 1. Aufl. S. 187).

Ausserachtlassen der dem Untergebenen geschuldeten Rücksicht und Achtung, welche im Abziehen des Hutes nur ihren zufälligen, anderswo garnicht üblichen Ausdruck findet, also auf dem ethischen Gebiet. Unterlässt der Vorgesetzte aus Gesundheitsrücksichten, etwa im strengen Winter, das Abnehmen des Hutes und ersetzt dasselbe durch einen anderen Gruss, so wird kein vernünftiger Mensch daran Anstoss nehmen. Ebenso handelt es sich bei dem Missbrauch oder der Missachtung der weissen Flagge durchaus nicht um die Verletzung der Sitte — auf diese würde garnichts ankommen —, sondern um die Verletzung einer sittlichen Pflicht, der Zuverlässigkeit.

Noch weniger können diejenigen Sitten Zweifel erregen, welche sich bloss auf die Lebensweise beziehen, oder auf die Art, gewisse Verrichtungen zu erledigen, z. B. die Sitte, die Hauptmahlzeit am Abend einzunehmen oder das Feld auf eine bestimmte Art zu bebauen, denn hier ist von Verbindlichkeiten überhaupt nicht die Rede. Freilich scheut mancher sich trotzdem, von solcher Sitte abzuweichen, aber doch nur deshalb, weil man ihn für einen Sonderling oder für einen Dummkopf halten könnte. Ähnlich steht es mit der von Ihering besprochenen Sitte, dass den besseren Ständen angehörende Frauen und Mädchen nicht ohne männliche Begleitung in der Dunkelheit grössere Wege zurücklegen oder Männern auf ihren Zimmern Besuche abstatten. Von einem Gefühl der Verpflichtung ist hier natürlich nicht die Rede; es wird von denen, welche sich der Sitte fügen, sofern nicht tatsächlich männliche Begleitung als Schutz erwünscht ist, nur eine etwaige Missdeutung gefürchtet. Bei einer Dame, welche über solche Missdeutung erhaben ist, wird sich auch keine Spur von einem Bewusstsein finden, sich der Sitte fügen zu müssen, und ebensowenig wird ein vernünftiger Mensch ihr Verhalten tadeln.

Nun scheint es allerdings eine Gruppe von Sitten zu geben, welche wirkliche Verbindlichkeiten auferlegen. So ist es z. B. in manchen Gegenden Sitte, den Dienstboten zu Weihnachten Geschenke zu geben, die unter einen gewissen Geldwert nicht hinabgehen dürfen oder in einer gewissen Geldsumme bestehen; und tatsächlich fühlen die Herrschaften sich, auch abgesehen von den im Falle der Abweichung von der Regel zu befürchtenden Nachteilen, durch

die Sitte gebunden. Hier scheint also wirklich ein Bewusstsein einer Verbindlichkeit vorzuliegen, welche bloss in der Sitte ihren Ursprung hat. Und doch ist dies ein Irrtum. Denn wer in solcher Gegend einen Dienstboten annimmt, der geht damit stillschweigend auch die Verpflichtung ein, bei guter Führung demselben zu Weihnachten ein Geschenk in der üblichen Höhe zu geben, welches eigentlich nur einen Teil der für die geleisteten Dienste zu gewährenden Entschädigung bildet. Dass das Geschenk nicht gleich in den Lohn miteingerechnet, ein rechtlicher Anspruch dem Dienstboten also nicht gewährt wird, hat seinen Grund wohl bloss darin, dass eine Art Gewähr für sorgfältige Erfüllung der Obliegenheiten desselben geschaffen werden sollte. Die Sitte ist also hier in Wirklichkeit garnicht die Quelle der Verbindlichkeit, sie hat nur die Bedeutung einer in gewisser Hinsicht zweckmässigen Gestaltung des Dienstverhältnisses. Wem die Sitte nicht passt, wer es für unsinnig hält, sich zu Geschenken zu verpflichten, dem bleibt es völlig unbenommen und niemand wird daran Anstoss nehmen, wenn er gleich beim Annehmen des Dienstboten entsprechende Abmachungen mit demselben trifft und ihn durch Zahlung eines höheren Lohnes zufrieden stellt. Wer das nicht tut und trotzdem die Sitte nicht achtet, der macht sich allerdings der Verletzung einer Verbindlichkeit schuldig, aber nicht in dem Verstoss gegen die Sitte liegt sie, sondern darin, dass er die durchaus gerechtfertigte Erwartung eines anderen täuscht, dass er sich einer Unzuverlässigkeit schuldig macht.

Einfacher noch als bei der Sitte liegt die Sache beim Recht. Die Rolle, welche die Anerkennung der Individuen bei der Entstehung der Rechts- und Staatsordnung und auch bei der Entwickelung derselben spielt, ist schon oben geschildert worden. Es kann sich also höchstens noch darum handeln, ob die Rechts- und Staatsordnung, soweit wir als Individuen sie schon fertig vorfinden, in sie hineingeboren werden, eine Quelle des Bewusstseins von Verbindlichkeiten für uns ist. Dies ist nun zwar unter der Voraussetzung der Fall, dass wir die vorgefundene Rechts- und Staatsordnung, in die wir hineinwachsen, gewissermassen in Bausch und Bogen anerkennen, ohne mit ihren Einzelheiten näher bekannt zu sein. Die Stellung diesen Ordnungen gegenüber ist dann

im grossen dieselbe, wie im kleinen das Verhältnis zu einem Verein, in den wir eingetreten sind, ohne mit allen Einzelheiten seiner Statuten bekannt zu sein. Wir haben eine gewisse Scheu, uns mit den einmal bestehenden Ordnungen desselben in Widerspruch zu setzen, und auf der anderen Seite auch das Gefühl der Verpflichtung, für sein Gedeihen eintreten zu müssen. Beides gründet sich aber offenbar auf nichts anderes, als dass wir dem Verein resp. dem Staat nun einmal angehören[1]) und zwar freiwillig angehören, dass also eine unmotivierte Übertretung der bestehenden Ordnungen oder die Gleichgültigkeit gegen das Wohl und Wehe der Gemeinschaft eine Unzuverlässigkeit, d. i. Verletzung der Grundpflicht sein würde. Der mit dem Recht im Gegensatz zur Sitte verbundene äussere Zwang hat mit dem Bewusstsein der Verpflichtung den staatlichen und rechtlichen Ordnungen gegenüber nicht das Mindeste zu tun. Angenommen, jemand negierte innerlich die ganze Staats- und Rechtsordnung, wollte nichts mit ihr zu tun haben, würde aber gewaltsam im Staate festgehalten und am Auswandern verhindert, so würde er sich vielleicht den bestehenden Ordnungen wegen der ihm sonst drohenden Strafen fügen, aber jedenfalls mit Zähneknirschen und ohne die Spur eines innerlichen Sichgebundenfühlens.

Ich bin weit entfernt, dem Zwang im öffentlichen Leben seine Berechtigung absprechen zu wollen, ich weiss, dass er nicht allein vom Standpunkt der Nützlichkeit, sondern auch von dem der Sittlichkeit betrachtet unentbehrlich ist und unter Umständen bis zu den äussersten Konsequenzen angewandt werden muss; aber man darf von ihm nicht mehr erwarten als er leisten kann. Das Bewusstsein der Verbindlichkeit der Rechts- und Staatsordnung lässt sich durch Geltendmachen der Autorität, wie man diesen Zwang euphemistisch zu nennen liebt, oder auch durch mehr oder weniger mystische Theorien vom Wesen des Staates und der obrigkeitlichen Gewalt nun einmal nicht begründen, sondern es ist unzertrennlich von dem Bewusstsein der Grundpflicht. Das zeigt sich auch in der völlig autonomen Stellung, welche

---

[1]) Natürlich ketten uns auch Heimatsliebe u. derl. an den Staat, aber darum noch nicht an die rechtlichen und staatlichen Ordnungen und nicht in der Form des Bewusstseins bestimmter Verpflichtungen.

gerade der sittlich und geistig reife Mensch der Rechts- und Staatsordnung gegenüber einnimmt. Sie ist ihm nichts weniger als an sich heilig. Wo ihm die bestehenden Ordnungen verbesserungsfähig und verbesserungsbedürftig scheinen, da übt er unvermeidlich, wenigstens innerlich, Kritik daran und erstrebt Abänderung. Wo sie der Grundpflicht widerstreiten, wie z. B. bei dem gegen den Redakteur einer Zeitung oder Zeitschrift angewandten Zeugniszwangsverfahren, da wird er ihnen für den betreffenden Fall unweigerlich den Gehorsam aufkündigen. Und wenn gar der Fall eintritt, dass das bestehende Recht allzusehr der Vernunft und der moralischen Gerechtigkeit widerstreitet — denn was ursprünglich vernünftig und wohltätig war, wird bekanntlich unter dem Wechsel der Verhältnisse oft allmählich zum Unsinn und zur Plage —, dann wird die ganze bestehende Rechtsordnung ihr Ansehen bei ihm verlieren, wie dies bei allen grossen Umwälzungen in der Geschichte zu beobachten ist, ein Zeichen, dass die verpflichtende Kraft der staatlichen und rechtlichen Ordnungen ausschliesslich auf der freiwilligen Anerkennung des Vernunftwesens beruht, dass es neben ihr keine andere Quelle der Verbindlichkeit gibt.[1])

[1]) Damit ist zugleich die Frage beantwortet, ob der Bruch des bestehenden Rechts von oben oder von unten her unter Umständen sittlich berechtigt sei. Er ist es dann, wenn die Verhältnisse, unter welchen das bestehende Recht geschaffen ist, sich von Grund aus geändert haben, wenn also die Voraussetzungen, an welche, wie im vorigen Kapitel ausgeführt wurde, die Gültigkeit jeder sekundären Verpflichtung der Natur der Sache nach gebunden ist, nicht mehr vorhanden sind, und wenn trotzdem die dabei Interessierten eigensinnig auf ihren Schein bestehen. Wenn z. B. die priveligierten Stände in Frankreich vor der grossen Revolution in unsinnigem Festhalten an ihren auf dem bestehenden Recht beruhenden Privilegien, deren Voraussetzungen doch längst verschwunden waren, den Staat an den Rand des Verderbens brachten, so war ohne Zweifel der König sittlich berechtigt, der Moral und Vernunft selbst auf die Gefahr starker Erschütterungen hin zum Siege über das bestehende Recht zu verhelfen, und als der zunächst Berufene die nötige Energie nicht zeigte, da war ebenso zweifellos die Nationalversammlung moralisch im Recht, als sie in der berühmten Augustnacht über den verrotteten Feudalstaat zur Tagesordnung überging. Ich habe an diesem schon früher in der „Christlichen Welt" abgegebenen Urteil nichts zu ändern gefunden.

## VII. Ergebnisse.

Fassen wir die Erörterungen dieses Kapitels zusammen, so können wir folgende Ergebnisse feststellen:

I. Das Bewusstsein der im vorigen Kapitel behandelten, rein formalen, kategorisch gebietenden Grundpflicht ist, auch nach dem Zeugnis der Geschichte, der ganzen Menschheit gemeinsam. Das sittliche Bewusstsein aller Völker und Zeiten verurteilt alle Arten von Falschheit, fordert dagegen die Wahrhaftigkeit in ihren verschiedenen Ausprägungen, Zuverlässigkeit, Gerechtigkeit, Treue etc.

II. Die sekundären, im Unterschied von der rein formalen Grundpflicht bestimmte empirische Aufgaben enthaltenden Pflichten werden, auch nach dem Zeugnis der Geschichte, zu Pflichten für den einzelnen erst dadurch, dass er sie ausdrücklich oder stillschweigend anerkennt oder übernimmt. Der blosse Wille anderer kann etwas nicht zur Pflicht für uns machen.

III. Die sämtlichen in diesem Kapitel behandelten sekundären Pflichten ruhen, wie dies nach den Ergebnissen des vorigen Kapitels zu erwarten war, ihrem ethischen Charakter nach völlig auf dem Bewusstsein der Grundpflicht. Das heisst: Streichen wir die in der Grundpflicht enthaltene Forderung der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit, erklären wir die Unzuverlässigkeit schlechtweg für sittlich berechtigt, so sind damit zugleich alle anderen Pflichten für nichtig erklärt. Oder anders ausgedrückt: Alle Verletzungen unserer sekundären Pflichten laufen im Grunde darauf hinaus, dass wir unzuverlässig, untreu gewesen sind, d. i. die Grundpflicht verletzt haben; nicht allein die Verletzung der Berufspflichten, sondern sogar die Verletzung der Kindespflichten ist Unzuverlässigkeit, Untreue. Oder positiv ausgedrückt: Die Zuverlässigkeit ist die Grundlage und Garantie aller Pflichterfüllung.

Hätte dies Kapitel sonst nichts gelehrt, so wäre es nur eine Bestätigung der im vorigen Kapitel aus dem Wesen der Vernunft und der Vernunftgemeinschaft gewonnenen Resultate, nur die Probe auf das Exempel. Aber es hat zugleich einen tieferen Einblick in das Wesen der sekundären Pflichten gewährt, sodass wir als sonstige Ergebnisse noch folgende bezeichnen können:

IV. Die natürlichen „Gefühle", um einen ganz allgemeinen Ausdruck zu gebrauchen, haben mit dem lediglich der Vernunft entspringenden sittlichen Bewusstsein nichts zu tun. So gross auch ihr Einfluss auf das wirkliche Verhalten sein mag, als autoritativ für sein Handeln erkennt der Mensch sie nicht an (vergl. z. B. die Aussetzung der Neugeborenen). Sowohl die „egoïstischen" als die „altruistischen" Gefühle (z. B. Mitleid oder Mutterliebe) können ein dem Pflichtbewusstsein entsprechendes Handeln in einem Falle hemmen, in einem anderen fördern, ohne deswegen selbst gut oder böse, sittlich oder unsittlich zu sein.[1])

V. Die Anerkennung bez. das Übernehmen einer Verpflichtung seitens des Individuums kann verschiedene Gründe haben. In den meisten Fällen ist es das Bedürfnis (wozu auch das Bedürfnis nach Unterhaltung, nach Gesellschaft, nach vernünftiger Tätigkeit etc. gehört), resp. das eigene Interesse. Da sehr viele Bedürfnisse und Interessen der Menschen im grossen und ganzen dieselben bleiben, so kehren gewisse Kategorien von Pflichten überall wieder, so Berufs- und Amtspflichten, Treuverhältnisse aller Art, Familienpflichten, staatsbürgerliche Pflichten, völkerrechtliche Pflichten.

VI. Die inhaltliche Gestaltung dieser Pflichtenkategorien ist zwar den mannigfaltigen und wechselnden Verhältnissen entsprechend recht verschieden, weist aber überall gerade nach der ethischen Seite auf den gleichen Stufen der sittlichen Entwickelung eine überraschende Ähnlichkeit auf. So finden sich auf niederen Kulturstufen überall scharf ausgebildete, weitgehende Verpflichtungen in sich schliessende persönliche Treuverhältnisse (Blutsbrüderschaft und Ähnliches), die ohne Bedenken geübte Tötung oder Aussetzung Neugeborener, die Blutrache, ein sehr hartes Kriegsrecht und anderes mehr. Die Behauptung der generellen Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern nebst den daraus gezogenen Folgerungen scheitert also nicht bloss an der Tatsache des überall sich findenden

[1]) Der Egoismus als Denkungsart, als Selbstsucht, von der im folgenden Kapitel die Rede sein wird, ist selbstverständlich sittlich verwerflich, nicht aber das, was man den sogenannten altruistischen Gefühlen als „egoistische" gegenüberstellt, z. B. der Selbsterhaltungstrieb. Im übrigen wird von den Gefühlen im folgenden Kapitel eingehend die Rede sein.

Bewusstseins der Grundpflicht, sondern sie findet auch auf dem Gebiet der sekundären Pflichten keine Stütze.

VII. Die Fortschritte in der Gestaltung des Systems der sekundären Pflichten sind im wesentlichen nicht die Folge äusserer Einwirkungen, sondern sie sind als organische Fortbildungen aufzufassen. Sie sind, soweit das Äusserliche in Betracht kommt, auf den Fortschritt der Erkenntnis und der Einsicht in die grössere oder geringere Zweckmässigkeit der Institutionen zurückzuführen, so z. B. wohl der allmähliche Übergang zur gesetzlichen Monogamie. Soweit sich dagegen in ihnen eine höhere Wertung des Menschen als solchen zeigt, wie z. B. in der Beseitigung der Sklaverei, in der öffentlichen Fürsorge für körperlich oder geistig Minderwertige, oder der Umgestaltung des Kriegsrechts, sind sie die Folge der Erreichung der höheren Stufen des sittlichen Bewusstseins seitens einer Anzahl von Individuen und des Einflusses derselben auf die „offiziellen" sittlichen Anschauungen.

VIII. Sitte, Recht und Moral sind nicht koordinierte Grössen, sondern, soweit Sitte und Recht als verpflichtend anerkannt werden, gründet sich diese Anerkennung auf das Bewusstsein der Grundpflicht. Oder anders ausgedrückt: Ohne Moral verlieren Sitte und Recht ihren Halt.

---

Viertes Kapitel.

# Das böse Prinzip.

I. Die Entartung des Trieblebens zu Genuss- und Ehrsucht als Quelle des Bösen. Die Bedeutung der Triebe im allgemeinen. Nicht Ausrottung, sondern Disziplinierung derselben ist das Richtlge. Die physiologischen Triebe. Die Genusssucht als Entartung derselben und Triebfeder zum Bösen. Die Genusssucht als Quelle der Laster. Die Vergnügungs- und Zerstreuungssucht als Zweig der Genusssucht. Die Ehrsucht als Entartung des Ehrtriebes oder Ehrgeizes. Die Herrsch- und Ehrsucht als Quelle der Leidenschaften.

II. Die Überschätzung der natürlichen Güter als Folge der Genuss- und Ehrsucht.

III. Die Entartung der Affekte und Stimmungen als Folge der Genusssucht und Ehrsucht. Begriff und Bedeutung der Affekte und Stimmungen. Entartung derselben. Nicht Ausrottung der Affekte, sondern Disziplinierung derselben ist das Richtige. Die Tendenz, die Stimmung zu heben, in ihrer ethischen Bedeutung. Übertragbarkeit der Stimmung. Anmerkung über die altruistischen Gefühle und ihren Zusammenhang mit der Übertragbarkeit der Stimmung.

IV. Die Entartung der Kunst als Folge der Genusssucht und Ehrsucht. Die Kunst als Übertragung der Stimmung. Zusammenhang der Kunst mit der Moral. Einfluss der Genusssucht und Ehrsucht auf die Kunst.

V. Der Zusammenhang des Bösen in der Menschheit. Das Problem der Vererbung. Der Einfluss der Umgebung. Die Allgemeinheit des Bösen. Das spontane Element im Bösen.

VI. Die Selbstsucht als logische Konsequenz der Genusssucht und Ehrsucht und als Vollendung des Individuell-Bösen.

## I. Die Entartung des Trieblebens zu Genusssucht und Ehrsucht als Quelle des Bösen.

Wir sind bei der bisherigen Untersuchung schon mehrfach auf die Widerstände gestossen, welche der Wirksamkeit des guten Prinzips sich entgegenstemmen, und wollen den

Feind, von welchem sie ausgehen, jetzt näher ins Auge fassen. In der Tat handelt es sich nicht etwa um blosse Schwierigkeiten, welche aus der Schwäche der menschlichen Natur sich ergeben, sondern um einen wirklichen Feind, welcher in einer dem guten Prinzip entgegengesetzten Richtung wirkt und den Menschen in ganz andere Bahnen zu drängen sucht, als dieses. Und zwar ist dieser Feind zu suchen in einer eigentümlichen, durch den Menschen selbst bewirkten Entartung des Trieblebens, welche nach und nach das gesamte Wollen und Streben in Mitleidenschaft zieht. Um sie verstehen zu können, ist eine vorherige Einigung über das Wesen und die Bedeutung der Triebe nicht zu umgehen. Wir können uns dabei auf diejenigen Triebe beschränken, welche für das sittliche Leben von besonderer Bedeutung sind.[1])

Zunächst kommen hier in Betracht die physiologischen Triebe, wie ich sie nennen möchte, die Triebe, welche im Dienste der Erhaltung des einzelnen und der Gattung stehen, vor allem also die Ernährungstriebe, Hunger und Durst, sowie der Geschlechtstrieb. Hat der Körper Speise oder Trank nötig, so regt sich der entsprechende Trieb, welcher, wie der Name es trefflich ausdrückt, den Menschen antreibt, für das Bedürfnis in irgend einer Weise Abhülfe zu schaffen. Mit Reflexion und Überlegung hat der Trieb zunächst garnichts zu tun; er ist lediglich ein dunkler innerer Drang, der sich im Säugling so gut regt wie im Erwachsenen und wenn er nicht befriedigt wird, durch wachsendes Unbehagen seinen Forderungen Nachdruck verleiht. Wir wären auch sehr übel daran, wenn wir verstandesmässig feststellen müssten, ob und wann der Körper Nahrung bedarf. Erst wenn es sich darum handelt, wie der Trieb befriedigt werden kann, wird die sinnliche Wahrnehmung und weiterhin die Reflexion von Bedeutung. Der Säugling, welchem diese Hülfsmittel zunächst nicht zu Gebote stehen, kann zur Befriedigung des Nahrungstriebes noch nichts tun als schreien. Erst allmählich gewinnt er eine Vorstellung von der Art, wie der Trieb befriedigt werden kann; die ersten Spuren derselben zeigen sich in den suchenden

[1]) In der psychologischen Litteratur werden die Fragen, um die es sich hier handelt, gewöhnlich sehr vernachlässigt. Ich nehme, wie der Kundige bemerken wird, einen selbständigen Standpunkt ein. Zu Auseinandersetzungen mit anderen Ansichten ist hier natürlich nicht der Ort.

Bewegungen des geöffneten Mundes und dergl. Je klarer die Vorstellungen von den Mitteln zur Befriedigung der Triebe werden, desto mehr richtet sich, sobald der Trieb sich regt, der Wille auf die Erlangung dieser Mittel. Ist der Wille auf ein ganz bestimmtes unter diesen Mitteln gerichtet, also auf ein bestimmtes Objekt, welches der Befriedigung eines Triebes dienen soll, so wird der Trieb zur Begierde.

Die Triebe und Begierden sind also an sich unverwerflich und stehen nicht in Widerspruch mit den Forderungen des guten Prinzips. Ja, die Befriedigung derjenigen, welche auf die Erhaltung des Individuums abzielen, ist im grossen und ganzen sogar Pflicht, da die von ihr abhängende Gesundheit und Körperkraft für die Erfüllung unserer sittlichen Aufgaben von grösster Wichtigkeit ist. Allerdings können unter Umständen Triebe und Begierden, auch wenn sie völlig unverdorben sind, uns mit unseren Pflichten in Konflikt bringen. Wohin würde mancher wohl geraten, wenn er dem Hunger oder Durst, der Müdigkeit[1]) oder gar dem Geschlechtstrieb immer kritiklos nachgeben wollte. Diebstahl, Ehebruch, Pflichtvergessenheit aller Art können darin ihren Ursprung haben. Daraus ergibt sich die sittliche Notwendigkeit der Disziplinierung des Trieblebens, die man auch Askese nennen könnte, wenn nicht dieses Wort auch auf Bestrebungen angewandt worden wäre, welche über das genannte Ziel weit hinausschiessen und bisweilen geradezu eine naturwidrige Ausrottung der Triebe anstreben.

Von der grössten Bedeutung ist nun der Umstand, dass die Befriedigung des Triebes nicht bloss das mit der Nichtbefriedigung meistens verbundene Unbehagen beseitigt, sondern dass der Trieb auch auf mehr oder weniger angenehme Art befriedigt werden kann, dass mit seiner Befriedigung ein je nach den Umständen grösserer oder geringerer Genuss verbunden ist. An sich ist das sehr zweckmässig und wohltätig, denn bei unverdorbenem Triebleben ist das unmittelbar mit

---

[1]) Auch die an das Bedürfnis der Ruhe mahnende Müdigkeit muss zu den Trieben gerechnet werden. Aber dieser Trieb ist für das sittliche Leben nicht entfernt so gefährlich, wie die zuerst genannten, da er zu seiner Befriedigung keines äusseren Objekts bedarf und diese Befriedigung nicht, oder doch nicht entfernt in dem Masse wie jene, mit den sogleich zu besprechenden Lustgefühlen ausgestattet ist.

der Befriedigung des Triebes verbundene, sowie das darauf folgende grössere oder geringere Behagen resp. Unbehagen ein Anzeichen der grösseren oder geringeren Zuträglichkeit dieser Art der Befriedigung des Triebes. Sehr unzuträgliche Formen der Befriedigung, sei es nun, dass das Bewusstsein dieser Unzuträglichkeit auf instinktiver Empfindung oder auf früheren Erfahrungen beruht, pflegen Widerwillen zu erregen, ein Gefühl, welches auf dem Gebiet der Ernährung jedem in der Form des Ekels bekannt ist. Wäre es anders, so würde auf die Art der Befriedigung des Triebes gar kein Gewicht gelegt werden; man würde z. B. in dumpfer Gleichgültigkeit die ersten besten Stoffe, welche geeignet sind, den Hunger zu stillen, hinunter schlingen, und Gesundheit und Leben, ja auch der Trieb der Selbsterhaltung würden darunter leiden. Es ist deshalb natürlich und unverwerflich, dass, wo nicht sittliche Aufgaben dadurch erschwert oder gehemmt werden, die angenehmere Art der Befriedigung des Triebes der minder angenehmen vorgezogen wird. Auch der beste Mensch isst, wenn keine sittlichen Erwägungen ihn abhalten, lieber gut zubereitete, wohlschmeckende Speisen, als schlecht zubereitete, atmet lieber erquickende, reine Luft, als verdorbene, schläft lieber in einem guten Bett, als auf den blossen Dielen.

Aber dieser an sich so wohltätige und zweckmässige Umstand, dass mit der Befriedigung der Triebe Genuss verbunden zu sein pflegt, birgt andererseits auch den Keim einer grossen Gefahr in sich.

Er kann nämlich dazu führen, dass der Genuss zum Selbstzweck gemacht und der Rücksicht auf die Zwecke, welche die Natur durch die Befriedigung der Triebe erreichen will, mit Bewusstsein übergeordnet wird, eine Erscheinung, welche unter dem Namen der Genusssucht wohlbekannt ist.

Stände der Mensch, wie es anscheinend beim Tier ist, unter der unmittelbaren Herrschaft der Triebe und Affekte, wäre er nicht durch die Vernunft zu einer berechnenden, entferntere Ziele ins Auge fassenden Tätigkeit befähigt, so würde die Genusssucht garnicht möglich sein. Wir könnten dann nicht enthaltsam sein, unsere Triebe nicht beherrschen und disziplinieren, ebensowenig wie das Tier dies kann,[1]) wir

[1]) Höher entwickelte Tiere können durch Dressur dahin gebracht werden, dass sie ihren Trieben in gewissen Fällen nicht unmittelbar Folge

könnten aber auch nicht genusssüchtig sein, ebensowenig wie das Tier.

Die Genusssucht ist aber noch an eine andere Voraussetzung gebunden. Wäre das Triebleben eine unveränderliche Grösse, könnten die Triebe garnicht willkürlich beeinflusst und gesteigert werden, wäre es zudem eine unabänderliche Tatsache, dass das Unzuträgliche Widerwillen verursacht, das Zuträgliche einen um so höheren Genuss, je zuträglicher es ist, und könnte der Mensch hieran garnicht irre werden, so würde er aus der von der Natur vorgezeichneten Bahn garnicht entgleisen können, sondern immer auf sie zurückgedrängt werden. Ob der Genusssüchtige wirklich zu seinem Ziele gelangen und mehr und höheren Genuss erreichen kann als den, welcher bei Anerkennung der Leitung der natürlichen Instinkte und der Unterordnung unter die von der Natur durch die Befriedigung der Triebe eigentlich erstrebten Zwecke möglich ist, können wir hier zunächst dahingestellt sein lassen. Jedenfalls aber ist der Genusssüchtige davon überzeugt und das bringt ihn dazu, an den Trieben und Instinkten in der bedenklichsten Weise herum zu experimentieren.

Einerseits sucht man die Triebe, um den mit ihrer Befriedigung verbundenen Genuss zu haben, auf künstliche Weise zu steigern oder wieder anzustacheln. Wenn jemand durch einen tüchtigen Marsch sich Appetit verschafft, so ist dagegen natürlich nichts einzuwenden, und wenn in Krankheitsfällen appetitreizende Mittel angewendet werden, ebenfalls nicht; es wäre lächerlich, hier von Genusssucht zu reden. Ganz anders aber ist es, wenn man, ohne dass ein körperliches Bedürfnis vorliegt, durch pikante, stark reizende Dinge den Appetit oder Durst künstlich wachzurufen oder wieder anzustacheln sucht, nur um möglichst viel essen und trinken und den damit verbundenen Genuss haben zu können. Oder wenn man — eine nicht allein bei den Römern in den Zeiten des Verfalls vorkommende Sitte — den Magen durch Brechmittel oder sonst durch künstliche Nachhülfe von den noch unverdauten Speisen

leisten, aber das ist keine eigentliche Beherrschung des Triebes, sondern nur ein Überwogenwerden desselben durch einen noch kräftiger wirkenden Trieb oder Affekt, etwa die Furcht. So rührt z. B. der gut dressierte Hund, auch wenn er hungrig ist, die Speisen auf dem Tisch nicht an, weil ihm Prügel drohen.

oder Getränken befreit, nur um weiter essen und trinken und damit geniessen zu können. Besonders den Geschlechtstrieb sucht man bekanntlich durch die mannigfachsten Mittel körperlicher und geistiger Art künstlich anzustacheln, nur um den mit der Befriedigung desselben verbundenen Genuss haben zu können. Wir können uns ein Eingehen auf Einzelheiten hier ersparen. Wie sehr aber der Trieb seiner natürlichen Bestimmung entgegen angestachelt werden kann und häufig angestachelt wird, möge ein auf statistische Untersuchungen sich gründendes Zeugnis aus v. Oettingen's Moralstatistik beweisen, welches folgendermassen lautet: „Am stärksten ist die individuelle Neigung zum Verbrechen der Notzucht in dem höchsten Alter zwischen 60—70 Jahren, ein schauerliches Zeugnis für die über die physisch-versuchliche Lebensperiode hinausreichende Verbuhltheit derer, welche gewohnt sind, sich im Schmutz zu bewegen.“ [1])

Der Trieb kann aber nicht allein im Dienst der Genusssucht künstlich angestachelt und seinen natürlichen Zwecken entfremdet, sondern er kann auch in seiner Richtung verändert und auf Objekte gelenkt werden, welche für die natürliche Begierde nichts Verlockendes, ja etwas Abstossendes haben. Es ist bekannt, dass Hysterische, Idioten, Geisteskranke oft Dinge verschlingen, welche zur Nahrung ungeeignet und für den gesunden Menschen widerwärtig sind. Auch in den ersten Monaten der Schwangerschaft zeigen sich infolge der Störungen des Blutumlaufs etc., wie man weiss, ähnliche Erscheinungen. Aber auch künstlich, im Dienste der Genusssucht — und darauf kommt es hier an — kann die Begierde aus ihrer normalen Bahn gelenkt werden. Ich erinnere, um von Schlimmerem zu schweigen, daran, dass den meisten Menschen das Rauchen zunächst gar keinen Genuss bereitet: sie erwarten ihn aber, soweit nicht bloss der Ehrenpunkt ausschlaggebend ist, für die Folge, wenn sie es erst „können“, und in der Tat kann man sich ja die Begierde nach Tabak künstlich angewöhnen und auch Genuss davon haben. Ähnlich ist es mit dem Alkohol. Ich will damit natürlich nicht sagen, dass der Genuss des Alkohols, und gewiss erst recht nicht der des Tabaks, ohne weiteres sittlich verwerflich sei. Er kann ja im Dienste der

[1]) „Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für die Sozialethik“, 3. Aufl., S. 241.

[illegible] berechtigten und notwendigen Erholung und Geselligkeit [illegible] Gebrauch, im Gegensatz zum Genuss des Haschisch [illegible] Opiums, Mässigkeit und Selbstbeherrschung vorausgesetzt, [illegible] notwendig der Gesundheit zu schaden oder die Erfüllung der sittlichen Aufgaben zu beeinträchtigen. Treffen [illegible] Voraussetzungen zu, so kann man von Genusssucht überhaupt nicht reden, denn diese beginnt nach der oben [illegible] Definition erst da, wo der Genuss zum Selbstzweck gemacht und der Rücksicht auf die Zwecke, welche die Natur durch die Befriedigung der Triebe erreichen will, mit Bewusstsein untergeordnet wird. Aber andererseits braucht nicht [illegible] zu werden, wie schwere Aufgaben die Gewöhnung an alkoholische Getränke der Selbstbeherrschung stellt, und wie leicht die künstlich grossgezogene Begierde sich zum Beherrscher des Menschen auswachsen kann, auch wenn der Alkohol garnicht als Sorgenbrecher benutzt, sondern nur um des unmittelbaren Genusses und der Anregung willen geschätzt wird.

Tritt der Fall wirklich ein, dass eine künstlich grossgezogene und eingewurzelte Begierde sich zum Despoten des Menschen ausgewachsen hat, so sprechen wir vom Laster. Das Laster besteht also nicht in dem Mangel an Tugend, ebensowenig wie die Tugend in dem Fehlen der Laster, sondern Laster und Tugend entfernen sich nach verschiedenen Richtungen von dem Ausgangspunkte, der Herrschaft des blinden Triebs. Bei der Tugendbildung wird er diszipliniert, der Herrschaft der Vernunft unterworfen, bei der Lasterbildung wird er künstlich gesteigert bez. aus seiner natürlichen Bahn gelenkt, und dann wird der Mensch, des starken Rückhalts der natürlichen Instinkte durch eigene Schuld beraubt, zum Sklaven seines eigenen Zöglings.[1])

Natürlich ist es nicht notwendig, dass die Genusssucht auf dem bisher besprochenen Gebiet sich geradezu zur Lasterhaftigkeit auswächst. Sie kann, auch wenn sie hochgradig ausgebildet ist, trotzdem mit grosser Umsicht und einer ge-

[1]) Übrigens ist der Begriff der Tugend, wie schon im zweiten Kapitel sich gezeigt hat, bedeutend weiter als der des Lasters, welcher, streng genommen, auf das Gebiet der physiologischen Triebe beschränkt ist. Der Sprachgebrauch freilich ist recht lax und wirft z. B. das Laster mit der später zu besprechenden Leidenschaft durcheinander.

wissen Rücksicht auf Leben und Gesundheit verbunden sein, welche dann freilich keine ethischen Gründe hat, sondern die Genussfähigkeit länger erhalten soll. In dieser Form findet sie sich besonders bei Menschen von klarem Verstande und einer gewissen natürlichen Energie, denen es freilich auch nur um Genuss zu tun ,ist, die aber aus dem vorhandenen Kapital an Lebenskraft und Gesundheit möglichst viel Genuss herausschlagen wollen und deshalb sozusagen ökonomisch damit umgehen, während der Lasterhafte, wenn er erst einen gewissen Punkt erreicht hat, gewöhnlich blindlings und willenlos auf seine Gesundheit loswütet.

Auch eines anderen Triebes müssen wir hier gedenken, welcher freilich ursprünglich ganz anderen Aufgaben zu dienen bestimmt ist als die bisher besprochenen, aber von der Genusssucht mit ihnen in enge Verbindung gebracht und ebenfalls zu ihren Zwecken ausgenutzt wird. Ich meine den Tätigkeitstrieb. Bei den Tieren, auch bei den höchstentwickelten, ist er nicht entfernt in dem Masse vorhanden wie beim Menschen und scheint dort, wenn die betreffenden Erscheinungen nicht überhaupt ganz auf andere Triebe zurückzuführen sind, hauptsächlich nur im Dienste der körperlichen Ausbildung zu stehen. Beim Menschen dagegen spielt er gerade auf dem geistigen Gebiet eine bedeutende Rolle; schon der Spieltrieb der Kinder ist für die geistige Entwickelung mindestens so wichtig wie für die körperliche.[1]) Entsprechend anderen Trieben ruft auch der Tätigkeitstrieb, wenn er nicht befriedigt wird, ein unter Umständen starkes Unbehagen hervor, die sogenannte Langeweile. Die normale, den Intentionen der Natur entsprechende Befriedigung dieses Triebes besteht nun ohne Zweifel in einer vernünftigen, den körperlichen und geistigen Fähigkeiten und ihrem Ausbildungsbedürfnis angemessenen Tätigkeit, eine Befriedigung, welche ebenfalls mit Behagen und Genuss verbunden ist. Angemessene Arbeit — es darf nur nicht zu viel sein — macht bekanntlich das Leben süss. Da sie aber daneben auch ihre Unbequemlich-

[1]) Der starke Anteil der geistigen Fähigkeiten an dem Tätigkeitstrieb zeigt sich u. a darin, dass eine ganz sinnlose Beschäftigung, z. B. das Hin- und Herschleppen von Steinhaufen von einer zur anderen Stelle, wie es angeblich in Sibirien bisweilen als Strafe angewandt wird, eine fürchterliche Qual werden kann.

keiten hat, so sucht der Genusssüchtige, wenn er nicht durch die Verhältnisse zur Arbeit gezwungen ist, den Tätigkeitstrieb auf angenehmere Weise zu befriedigen, die dann allerdings den Zwecken, zu deren Dienst dieser Trieb von der Natur bestimmt ist, nicht allein nicht dient, sondern ihnen vielmehr direkt entgegenwirkt. Es ist die Vergnügungs- und Zerstreuungssucht, das Haschen nach Unterhaltung, Spannung, Sensation, welche ich hier meine, und welche gewöhnlich mit den anderen Zweigen der Genusssucht zu einem Ganzen verbunden wird.

Und nun können wir auch schon die antiethische Bedeutung der Genusssucht wenigstens zum Teil überblicken. Schon die unverdorbenen Triebe können uns, wie wir sahen, wenn sie nicht gehörig gezügelt und diszipliniert werden, mit den Forderungen des sittlichen Bewusstseins in Konflikt bringen, und denjenigen, welcher ihnen nachgebend etwas Pflichtwidriges tut, trifft ohne Zweifel verdienter Tadel. Aber doch mehr, weil er sich gegen die von den Trieben her drohende Gefahr nicht genügend gewappnet, resp. in dem betreffenden Fall dem Triebe nicht genügenden Widerstand entgegengesetzt hat, also wegen sittlicher Schwäche oder Schlaffheit. Wer dagegen den infolge seiner Genusssucht verwilderten und an Hypertrophie leidenden Trieben folgend die sittlichen Gebote übertritt, den trifft der Vorwurf, dass er die Quelle der Versuchung selbst mutwillig geschaffen, resp. vergrössert, den Feind gewissermassen künstlich grossgezogen hat. Hier handelt es sich nicht um blosse sittliche Schwäche, sondern um ein Streben in einer dem guten Prinzip gerade entgegengesetzten Richtung, um ein positiv Böses. Die verhängnisvolle Korruption, welche von diesem Streben ausgeht, werden wir nachher in ihrem vollen Umfange kennen lernen. Zuvor müssen wir jedoch unsere Aufmerksamkeit der anderen Wurzel des bösen Prinzips zuwenden, welche der Genusssucht an Bedeutung völlig ebenbürtig ist, der Ehr- und Herrschsucht.

Neben dem vorhin besprochenen Tätigkeitstrieb hat die Natur noch einen anderen Trieb in den Menschen gelegt, welcher ebenfalls im Dienste der Ausbildung der körperlichen und geistigen Fähigkeiten steht, nämlich den Trieb hervorzuragen und sich zur Geltung zu bringen. Ich nenne ihn, um einen bequemen Ausdruck zu haben, Ehrgeiz, wobei ich zu be-

achten bitte, dass das Wort in dieser Untersuchung im Gegensatz zu dem etwas schillernden Sprachgebrauch keinerlei tadelnde Nebenbedeutung hat. Der Trieb, welchen ich so bezeichne, ist im übrigen so allbekannt und liegt so klar vor jedermanns Augen, dass ich mir eine nähere Beschreibung ersparen kann. Bei Kindern bemerkt man ihn beim Spiel so gut wie in der Schule, und auch die Erwachsenen geraten überall da, wo sie mit anderen zusammen dieselbe Tätigkeit ausüben, leicht ins Wetteifern hinein.[1])

Dieser Wetteifer hat die grosse Bedeutung, dass er uns zum Bewusstsein unserer relativen Leistungsfähigkeit, d. i. unserer Leistungsfähigkeit im Vergleich zu anderen, bringt. Ist dies erreicht und haben wir auch bei anderen unsere Leistungsfähigkeit zur Geltung und Anerkennung gebracht, so ist der Ehrgeiz, unter dem wir hier, wie ich nochmals

---

[1]) Eine vortreffliche Beschreibung der Bedeutung des Ehrgeizes bei den Griechen gibt Leopold Schmidt in seiner schon mehrfach erwähnten „Ethik der alten Griechen“. Ich will wenigstens den Anfang hierher setzen: „Im ganzen konnte der Grieche von der Vorstellung nicht lassen, dass das Streben nach Geltung und Ehre das menschenwürdigste sei, das es gebe, und zu den höchsten Leistungen in jeder Art von Tätigkeit befähige. Dazu trug in hohem Masse ein eigentümlich nationaler Zug bei, der alle Lebensgebiete durchdrang, die Neigung, den Wetteifer zu spornen und das Übertreffen anderer als Ziel hinzustellen. Wie früh dieser das Bewusstsein aller Schichten des griechischen Volkes durchdrang, lehrt ein Blick auf die ältesten Gedichte, von denen wir Kunde haben, denn die adligen Heldengeschlechter, deren Wollen und Handeln die Ilias schildert, und das kleine Bürgertum, in dessen Verhältnisse die Werke und Tage des Hesiodos einführen, werden in der angegebenen Richtung von der gleichen Triebfeder geleitet. Immer sich auszuzeichnen und den andern überlegen zu sein ist der Grundsatz, welchen Hippolochos in jenem Gedichte seinem nach Troja ausziehenden Sohne Glaukos einschärft (6, 208); in diesem wird ausgeführt (17—24), wie es neben dem schlechten Streite einen guten, nämlich den Wettstreit gibt, der auch den Trägen zu emsiger Arbeit anfeuert, wenn er auf das Vorwärtskommen seines durch Tätigkeit zum Wohlstande sich aufschwingenden Nachbars blickt. Die allgemeine Beobachtung, dass die Menschen das mit besonderer Vorliebe ausüben, was zum Gegenstande des Wetteifers gemacht wird, spricht am bestimmtesten Xenophon in der Kyropädie (2, I, 22) aus; als Motiv lag sie in Verbindung mit der Neigung zur Selbstdarstellung vielen Einrichtungen der verschiedensten Staaten zu Grunde“ (a. a. O. I, 190). Hätten wir mehr so gründlich gearbeitete Bücher über die sittlichen Anschauungen der einzelnen Völker, so würde leicht nachzuweisen sein, dass anderswo der Ehrgeiz eine nicht viel geringere Rolle spielt als bei den Griechen.

bemerke, den ganz normalen Trieb verstehen, befriedigt. Andere, deren überlegene Leistungsfähigkeit sich herausgestellt hat, über uns zu sehen oder uns ihrer Leitung unterzuordnen, widerstreitet dem normalen Triebe nicht, wie man dies z. B. schon im Verkehr der Knaben miteinander oft bemerken kann. Kommt dagegen unsere Leistungsfähigkeit nicht zur Geltung, werden überall weniger befähigte Leute uns vorgezogen, während wir selbst in Stellungen, welche auch von weniger Befähigten ausgefüllt werden könnten, festgehalten werden, so entsteht wie bei allen unbefriedigten Trieben ein unter Umständen starkes Gefühl des Unbehagens. Wird andererseits der Trieb befriedigt, erlangen wir einen unseren Fähigkeiten entsprechenden Wirkungskreis und Einfluss, resp. eine unserer wachsenden Leistungsfähigkeit entsprechende grössere Geltung, so stellt sich auch hier ein eigentümliches Wohlgefühl ein, welches dem mit der Befriedigung der anderen Triebe verbundenen Genuss entspricht und an sich ebenso zweckmässig und wohltätig ist wie dieser.[1])

Es ist klar, dass der Ehrgeiz, der Trieb uns zur Geltung zu bringen, uns mit den Forderungen des sittlichen Bewusstseins in Widerspruch bringen kann, und daraus ergibt sich die Notwendigkeit, ihn wie die anderen Triebe der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen, ihn zu disziplinieren. Aber nichts wäre verkehrter, als ihn wegen der sittlichen Gefahren, welche er herbeiführen kann, ausrotten zu wollen, denn an sich ist er unverwerflich und unentbehrlich und nichts ist ungerechter, als ihn mit Streberei zu identifizieren. Wer garnicht den Trieb hat, seine Fähigkeiten zur Geltung zu bringen, der wird auch kein begründetes Selbstvertrauen haben können und sich an grosse Aufgaben garnicht heranwagen.

Nun nimmt allerdings die Sache, statt dass es zu einer allmählichen Disziplinierung des Triebes kommt, meistens einen ganz anderen Verlauf. Auch das mit dem Bewusstsein erlangter Geltung verbundene Hochgefühl, welches an sich

[1]) Ich erinnere an die oben besprochene regulierende Wirkung des Behagens resp. Genusses. Das Unbehagen, welches wir fühlen, wenn wir Aufgaben erfüllen oder Stellungen ausfüllen sollen, denen wir nicht gewachsen sind, entspricht dem Unbehagen nach dem Einnehmen unzuträglicher Speisen; das Wohlgefühl in einem uns angemessenen Wirkungskreis dem körperlichen Wohlgefühl bei und nach der Befriedigung des unverdorbenen Triebes.

durchaus wohltätig und zweckmässig ist, birgt, ähnlich wie der mit der Befriedigung anderer Triebe verbundene Genuss, den Keim einer grossen Gefahr in sich. Es kann nämlich sehr leicht dahin kommen, dass die Geltung bei anderen und das damit verbundene Hochgefühl von der natürlichen Grundlage der nach Entfaltung drängenden Fähigkeiten ganz losgelöst und zum Selbstzweck gemacht wird, dass es sich also garnicht mehr darum handelt, unsere Fähigkeiten zur Geltung zu bringen, sondern nur darum, auf irgend eine Weise, auf Grund unserer Fähigkeiten oder ohne sie, möglichst viel Geltung und das damit verbundene Hochgefühl zu erlangen. Wir können dies Streben im Unterschied von dem normalen Trieb nach dem Vorgang Schillers Ehrsucht nennen,[1]) wobei wir verschiedene Abarten zu unterscheiden haben werden.

Ob der Ehrsüchtige zu seinem Ziele gelangen und mehr Hochgefühl, oder wie man auch sagen könnte, mehr Ehrgenuss erlangen kann, als es bei der Befriedigung des normalen Triebes, des Triebes unsere Fähigkeiten zur Geltung zu bringen, resp. einen unseren Fähigkeiten entsprechenden Einfluss und Wirkungskreis zu gewinnen, möglich ist, können wir hier zunächst dahingestellt sein lassen. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass es sich bei der Ehrsucht wieder um etwas Krankhaftes oder besser: um etwas positiv Böses handelt. Wenn wir den normalen Trieb, den wir Ehrgeiz genannt haben, nicht genügend überwachen und zügeln und dadurch in Konflikt mit dem sittlichen Bewusstsein kommen, so kann man das mit dem milderen Namen der sittlichen Schwäche oder Schlaffheit bezeichnen, denn die Befriedigung des Ehrgeizes steht an sich mit den Forderungen des sittlichen Bewusstseins nicht in Widerspruch. Der Ehrsüchtige dagegen bewegt sich in einer den Absichten der Natur und dem guten Prinzip direkt entgegengesetzten Richtung. Ihn trifft der Vorwurf, dass er den Feind, den wir in seiner ganzen Furchtbarkeit noch kennen lernen werden, selbst grossgezogen, die Quelle der Versuchung selbst mutwillig geschaffen, resp. erweitert hat.

---

[1]) Im Prolog zu Wallensteins Lager heisst es bekanntlich von Wallenstein, dass er „ungesättigt immer weiter strebend" als Opfer der „unbezähmten Ehrsucht" gefallen sei. „Sucht" heisst ursprünglich Krankheit und bezeichnet daher als Endung vortrefflich das Anormale, Krankhafte der betreffenden Willensrichtungen.

Am direktesten und unverhülltesten äussert sich die Ehrsucht in der Form der Herrschsucht. Wenn jemand durch die Fähigkeiten seines Geistes und Charakters zum Herrschen berufen ist, wenn er andere an Urteil und Kraft weit überragt, dann ist es natürlich und, soweit er nicht mit den Forderungen des sittlichen Bwusstseins in Konflikt kommt, unverwerflich, wenn er, dem inneren Drange und Kraftgefühl gehorchend, auch die entsprechende Stellung und den entsprechenden Einfluss erstrebt, und das Hochgefühl, welches mit der Erreichung seines Zieles und mit dem Bewusstsein des ihm von anderen entgegengebrachten Respekts verbunden ist, kann man ihm gönnen. Ganz anders aber ist es beim Herrschsüchtigen. Er erstrebt Herrschaft und Macht, auch wenn seine persönlichen Eigenschaften ihn garnicht zum Herrschen qualifizieren, er will nur das stolze, prickelnde Gefühl geniessen, andere unter sich zu haben. Dies hat dann gewöhnlich verhängnisvolle Folgen. Der zum Herrschen und Leiten Berufene herrscht durch seine natürliche Überlegenheit und Herrscherbegabung. Der Herrschsüchtige, welcher sich zu einer Stellung emporgearbeitet oder emporgeschwindelt hat, in die er im Grunde nicht passt, muss sich sein Ansehen durch andere Mittel erzwingen und pflegt es dann dadurch zu erstreben, dass er seine Untergebenen bei jeder Gelegenheit ihre Abhängigkeit fühlen lässt. Dazu neigt er ausserdem schon aus dem Grunde, weil ihm das Abhängigkeitsgefühl seiner Untergebenen, welches ihn so recht das Bewusstsein geniessen lässt, über ihnen zu stehen, schmeichelt. Solche Leute, mögen sie sich in sehr hohen oder mehr untergeordneten Stellungen befinden, werden daher immer dazu neigen, den Tyrannen zu spielen. Auch mit wirklicher Befähigung zum Herrschen kann Herrschsucht noch verbunden sein, doch pflegt sie sich dann anderen gegenüber in weniger unangenehmer Weise zu äussern.

In allen möglichen Varietäten und Dimensionen tritt die Herrschsucht auf, in kleinem und in grossem Stil, innerhalb der Familie, der Gemeinde, des Staates und im internationalen Leben, beim männlichen und beim weiblichen Geschlecht, bei Kindern und bei Erwachsenen. Ihr huldigt der seine Untergebenen schindende Unteroffizier und der barsche Bureaukrat, der Eroberer und der sich selbst vergötternde Herrscher à la Ludwig XIV. Auch auf das theoretische Gebiet kann sich die

Herrschsucht in Ermangelung anderer Möglichkeiten werfen. Sie äussert sich dann in dem Streben, andere geistig zu beherrschen, ihnen die eigene Meinung aufzuzwingen. Für unsere Überzeugungen kräftig einzutreten ist ja durchaus berechtigt, unter Umständen sogar Pflicht. Bei der soeben erwähnten Form der Herrschsucht aber handelt es sich garnicht darum, für unsere Überzeugungen, d. i. für die Wahrheit einzutreten, sondern die eigene Meinung wird, nur weil es die eigene Meinung ist und wir sie einmal auszusprechen geruht haben, bis zum äussersten und mit allen Mitteln der Sophistik verfochten, ohne dass man von den von anderen vorgebrachten Gründen ernstlich Notiz nimmt, ein Charakterfehler, welcher als Rechthaberei oder auch als gelehrtes Kliquenwesen eine alltägliche Erscheinung bildet. In eigentümlicher Weise mischt sich diese theoretisierende Form der Herrschsucht mit der Herrschsucht gewöhnlichen Schlages in den in der Kirchengeschichte so zahlreich vertretenen Hierarchen, welche kein Mittel scheuen, um die Herrschaft über das Denken und durch dessen Vermittelung auch die Herrschaft über das Handeln der Menschen zu erlangen.

Neben diesem sozusagen gewalttätigen Typus der Ehrsucht, welcher sein Ziel durch die Beherrschung anderer erreichen will, gibt es noch einen anderen, welcher mehr darauf ausgeht, durch persönliche Vorzüge irgend welcher Art anderen zu imponieren.[1] Das kann auf die mannigfachste Weise versucht werden. Man kann den Leuten durch Körperkraft und Gewandtheit, durch Mut, durch Schönheit, durch Geistesgaben, durch gesellschaftliche, wissenschaftliche und künstlerische Bildung, oder auch durch Reichtum, Stand und Rang in die Augen stechen wollen, je nachdem man über diese Mittel verfügt. Selbstverständlich muss man sich dabei auch nach den Meinungen und Anschauungen derjenigen richten, denen man zu imponieren bestrebt ist, denn was bei diesen nichts gilt, damit ist eben keine Ehre zu holen. Infolgedessen treibt die Ehrsucht oft die sonderbarsten Blüten. Sogar im Trinken

[1]) In Wirklichkeit sind natürlich die verschiedenen Arten der Ehrsucht nicht scharf von einander geschieden, sondern, schon weil sie aus derselben Wurzel entspringen, oft in derselben Person vereinigt. Nach welcher Richtung hin sich die Ehrsucht betätigt, hängt allerdings auch von Anlage und Temperament, vor allem aber doch von den Umständen ab.

sucht man sich hervorzutun, wenn damit in den betreffenden Kreisen Ansehen zu gewinnen ist, was nebenbei bemerkt nicht bloss in der christlich-germanischen Welt vorkommt, sondern nach des Propheten Jesaia Zeugnis schon bei der vornehmen Jugend Jerusalems zu beobachten war (5, 22). In dem ritterlichen Epos des Mittelalters streichen die Ritter ohne einen vernünftigen Zweck in der Welt umher, nur um Gelegenheit zu suchen, durch irgendwelche Abenteuer ihren Standesgenossen zu imponieren. Und mit den mehr kriegerischen verbinden sich bei mittelalterlichen und modernen Rittern die galanten Abenteuer. Wo Stand, Rang, Titel, Orden geschätzt werden, da wirft sich die Ehrsucht auf dies Gebiet und es entsteht die Streberei. Wo der Reichtum hervorragendes Ansehen gibt, wie in den Kreisen der Industrie und des Handels und leider auch in manchen anderen, da gedeiht das feinere oder gröbere Protzentum. Für die Berufswahl sind oft bloss solche Rücksichten entscheidend. Die Ehrsucht lenkt infolgedessen die geistige Entwickelung des Menschen ganz von ihrer natürlichen Bahn ab, ganz im Gegensatz zu dem gesunden natürlichen Ehrgeiz, welcher die in uns schlummernden Kräfte zur Geltung bringen will. Auch wenn der Mensch an sich den richtigen Beruf erwählt hat, kann die Ehrsucht noch störend in die Entwickelung eingreifen, wie denn z. B. Künstler, Schriftsteller, Gelehrte oft durch sie verleitet werden, im Gegensatz zu den in ihnen wirkenden Kräften und Idealen sich dem Geschmack des Publikums oder der herrschenden geistigen Strömungen, eventuell auch den Launen eines Fürsten zu akkommodieren.

Eine notwendige Konsequenz der Ehrsucht ist es, für mehr gelten zu wollen als man in Wirklichkeit ist, für klüger, gebildeter, besser, eventuell auch für freigeistiger oder cynischer, je nachdem Ehre damit zu holen ist. Die Ehrsucht arbeitet im Gegensatz zu dem normalen Ehrtrieb für den Schein, und zwar um so mehr, je weniger die wirkliche Leistungsfähigkeit oder die wirklichen Vorzüge ausreichen, um anderen damit zu imponieren. Im grossen sehen wir es bei einem Ludwig XIV., welcher im Interesse seines Ruhms Künstlern und talentvollen Schriftstellern Jahrgelder zahlt, im kleinen bei dem Beamten, welcher im Interesse des „standesgemässen“ Auftretens sich unter der Hand Einschränkungen am Notwendigen auferlegt, oder bei der Dame, welche durch raffinierte,

selbst gesundheitsschädliche Mittel und Toilettenkünste den Schein der Schönheit und Jugendfrische solange zu retten sucht als es geht. Selbst dies Gebiet der Toilette zeigt deutlich den absoluten Gegensatz zwischen dem normalen Trieb und der Ehrsucht. Es ist gewiss richtig: „Glücklich, welchem Mutter Natur die rechte Gestalt gab. Sie empfiehlet ihn stets und nirgends ist er ein Fremdling," und die Pflege dieses natürlichen Gutes ist verständlich und berechtigt. Nur ein Philister wird es verwerfen, wenn ein hübsches Mädchen einen befriedigten Blick in den Spiegel wirft, oder an einem harmlosen Kompliment Vergnügen findet,[1]) oder sich über einen schönen Schmuck freut. Aber wo die Ehrsucht sich eingenistet hat, da artet die harmlose Freude an der eigenen Wohlgestalt und der natürliche Trieb, sie zur Geltung zu bringen, sofort zur Koketterie aus, und alles Sinnen und Trachten dreht sich um Toilettenfragen, Balltriumphe und dergleichen.

Auch auf dem Gebiete der Herrsch- und Ehrsucht kann wie auf dem der Genusssucht der entartete Trieb künstlich angestachelt werden. Das kann von anderen ausgehen (man denke an die Gräfin Terzky und Wallenstein), man kann es aber auch selbst tun. Wie man auf dem Gebiet der Genusssucht durch neue und pikante Genussmittel den erschlaffenden Trieb wieder anzuregen sucht, so stürzt sich auch der Ehrsüchtige auf immer neue Dinge, um den Trieb von neuem zu erregen und das mit seiner Befriedigung verbundene Hochgefühl zu geniessen. Dem Kaiser Nero genügte es nicht, der Herrscher der Welt zu sein: er suchte den Ruhm des Schauspielers und Wagenlenkers. Commodus gar suchte als Gladiator zu glänzen. Auch in der vornehmen Gesellschaft der neueren Zeit fehlt es an ähnlichen Erscheinungen nicht. Denn das ist der ewige Fluch des unter dem Einfluss der Genuss- und Ehrsucht entartenden Trieblebens: es tritt sehr bald Abstumpfung ein, und es müssen andere oder stärkere Reizmittel angewandt werden, um Erfolg zu erzielen. Das Bedürfnis nach stärkeren Reizmitteln veranschaulicht trefflich und lebenswahr das bekannte Grimm'sche Märchen von der

[1]) Freilich ist es auch schön, wenn ein Mädchen noch völlig naiv ist und dem Veilchen gleich selbst nicht weiss, wie schön es ist. Aber diese Naivetät verschwindet notwendig, sobald es selbst für das Schöne mehr Auge und Empfänglichkeit bekommt.

Frau des Fischers, welche, durch die nacheinander erreichten Ehrenstellungen, Graf, Herzog, König, Kaiser, Papst, nicht befriedigt, sich schliesslich zu dem Verlangen versteigt, Gott gleich zu werden, um sich dann plötzlich in ihrer elenden Fischerhütte wiederzufinden.

Auch auf dem Gebiet der Ehrsucht findet sich ähnlich wie auf dem Gebiet der Genusssucht die Erscheinung, dass der Mensch schliesslich fast willenlos unter die Herrschaft des entarteten Triebs geraten kann. Dem Laster dort entspricht hier die Leidenschaft. Wie das Laster eine bestimmte, einseitig und übermässig entwickelte Richtung der Genusssucht, so ist die Leidenschaft eine einseitig und übermässig entwickelte Richtung der Ehrsucht. Wie die Genusssucht die einzelnen Laster aus sich gebiert, so die Ehrsucht die einzelnen Leidenschaften. Die Herrschsucht gewöhnlichen Schlages entwickelt sich, wenn der Mensch sich ihr ganz preisgibt, leicht zur Streitsucht oder in grösseren Verhältnissen zur Eroberungssucht. Wer der mehr theoretisierenden Herrschsucht, wie sie oben besprochen worden ist, sich hingibt, gerät manchmal in eine krankhafte oder, wie man wohl sagt, „leidenschaftliche" Disputiersucht hinein; er kann es schliesslich nicht mehr lassen, bei jeder Gelegenheit einen theoretischen Streit anzufangen, nicht um wichtige Fragen zu entscheiden oder für wichtige Aufgaben Propaganda zu machen, sondern nur, um anderen seine Meinung aufzuzwingen. Eine Tochter der Ehrsucht ist auch die Ruhmsucht. Desgleichen entspringt aus ihr die Eifersucht, welche darin besteht, dass wir auf einem bestimmten Gebiet, handle es sich um Rang und Stand, oder um die Gunst einer Dame, keinen Nebenbuhler neben uns dulden können,[1]) und ebenso die Rachsucht, welche sich nicht bloss gegen diejenigen richtet, welche absichtlich unserer „Ehre" zu nahe getreten sind, sondern eventuell sogar gegen solche, welche nichts tun, als dass sie durch ihre Leistungen die unsrigen in den Schatten stellen. Mit Recht erinnert P. Rée bei seiner Besprechung der Rachsucht an das Verlangen der Franzosen nach revanche pour Sadowa (Entstehung

[1]) Bei dem Ehemann, welcher streng über der Ehre seines Hauses wacht, handelt es sich nicht um Eifersucht, er bleibt ganz innerhalb der sittlichen Sphäre. Natürlich kann Eifersucht hinzukommen.

des Gewissens, 43); sogar wenn wir im Spiel besiegt sind, sprechen wir von Revanche. Auch die Schmähsucht, die Tendenz, andere zu verkleinern, um selbst entsprechend zu steigen, gehört hierher. Nicht bloss thörichte Schwätzer wie Thersites sind von ihr besessen, sondern die Welt liebt es überhaupt, „das Strahlende zu schwärzen und das Erhabene in den Staub zu ziehn.“

Auch die Leidenschaften können, sogut wie die Laster, den Menschen völlig beherrschen und ihn zu vernünftigen Erwägungen und Entschlüssen unfähig machen. Wie der Lasterhafte oft mit vollem Bewusstsein seinen Körper ruiniert und dem sicheren Tode entgegenführt, so setzt auch der von der Leidenschaft Erfasste unter Umständen sein Leben nicht bloss aufs Spiel, sondern gibt es mit vollem Bewusstsein, hin, um seiner Leidenschaft genug zu tun. Gar mancher Ruhmsüchtige hat sein Leben preisgegeben nur um des erwarteten Ruhmes willen. Geschieht es im Dienste wichtiger Interessen, z. B. der Verteidigung des Vaterlandes, so kann man nie bestimmt wissen, ob nicht ethische Motive dabei beteiligt sind. Ganz klar liegt dagegen die Sache in anderen Fällen. Herostratos zündete mit der sicheren Aussicht auf Folter und Tod den Tempel der Artemis in Ephesus an, nur um seinen Namen auf die Nachwelt zu bringen. Und die Attentate auf gekrönte Häupter, bei denen der Urheber meistens den sicheren Tod vor Augen hat, mögen zwar in manchen Fällen aus einer Verirrung des ethischen Bewusstseins entspringen, in anderen ist aber die Triebfeder offenbar keine andere, als die, sich einen Namen zu machen, den Genossen oder der Mitwelt zu imponieren, sei es auch nur durch Erregung von Entsetzen. Denn auch dadurch, dass man anderen Furcht oder Entsetzen einjagt, erhebt man sich über das Niveau der für den Ruhmsüchtigen so empfindlichen Nichtbeachtung und Geringschätzung. Der Attentäter fühlt sich wichtig in dem Gedanken, dass das Leben des mächtigen Mannes, des Repräsentanten eines ganzen Volkes, von ihm, dem verachteten Proletarier, ausgetilgt werden kann, resp. ausgetilgt werden konnte.

## II. Die Überschätzung der natürlichen Güter als Folge der Genusssucht und Ehrsucht.

Fassen wir die bisherigen Erörterungen dieses Kapitels zusammen, so können wir als Ergebnis feststellen, dass Genusssucht und Ehrsucht, deren Wesen wir untersucht haben, eine geringere oder grössere, unter Umständen bis zu Lastern und Leidenschaften sich steigernde Entartung des natürlichen Trieblebens nach sich ziehen. Sie haben aber auch sonst verhängnisvolle Folgen, von denen die nächste die ist, dass sie die normale Schätzung der natürlichen Güter verderben. Ich verstehe unter natürlichen Gütern alles dasjenige, was zur Befriedigung, resp. zur angemessenen und angenehmen Befriedigung der natürlichen Triebe geeignet ist, also alles, was direkt oder indirekt[1]) zur Befriedigung der Nahrungs-, Wohnungs-, Kleidungs- und sonstigen physischen Bedürfnisse dient, daneben aber auch, um anderes zu nennen, die durch die Organisation der Gesellschaft gegebenen Stellungen, Ämter, Rechte, welche geeignet sind, uns zur Entfaltung und Anwendung unserer Kräfte und Fähigkeiten Gelegenheit zu geben. Schon bei ganz unverdorbenem Triebleben würden, wo nicht grosser Überfluss — Überfluss in dem Sinne, dass das Angebot die Nachfrage übersteigt — an diesen Gütern herrscht, die Interessen auf diesem Gebiet miteinander kollidieren. Was der eine isst, kann der andere nicht mehr essen; das Weib, welches der eine zur Ehe genommen hat, kann der andere, mag er sie noch so sehr lieben, nicht mehr bekommen; das Amt, welches dem einen übertragen ist, kann der andere, wenn er auch gerade so befähigt oder noch befähigter ist als der erste, nicht mehr erhalten. Die Interessen der Menschen würden also hier, auch ohne Genusssucht und Ehrsucht, öfters mit einander in Kollision geraten und eine Quelle mannigfacher Versuchung werden. Aber durch den

[1]) Z. B. Geld und Geldeswert. Um die Schätzung von Geld und Gut, welche sich auch bei sittlich hochstehenden Menschen findet, richtig würdigen zu können, ist es übrigens nötig, sich daran zu erinnern, dass Geld und Gut nicht bloss für die Befriedigung der physischen und geistigen (Erziehung, Weiterbildung) Bedürfnisse von Bedeutung sind, sondern dass ein nicht allzu geringer Besitz durch die ökonomische Unabhängigkeit, welche er gewährt, auch die sittlich so wichtige Bildung der Unabhängigkeit des Charakters erleichtert.

Einfluss der Genuss- und Ehrsucht wachsen die Reibungsflächen, welche sonst verhältnismässig klein sein würden, zur Riesengrösse an. Während normaler Weise der Mensch nur nach einer Stellung und Einflusssphäre streben würde, welche mit seinen Anlagen und Kräften in Einklang steht, während er, Ausnahmefälle abgerechnet,[1]) auf einen übergrossen Besitz gar keinen Wert legen würde, bewirken Genusssucht und Ehrsucht ein rastloses Streben nach oben, ganz ohne Zusammenhang mit der natürlichen Befähigung, eine unersättliche Habgier, und jagen uns überall in den Gegensatz zu anderen hinein.

Dabei sind Genusssucht und Ehrsucht in der mannigfachsten Weise mit einander verschlungen. Es ist keineswegs so, als ob bloss die Ehrsucht zum Streben nach Rang, Stand, hohen Ämtern antriebe, und bloss die Genusssucht zum Streben nach Reichtum. Rang, Stand und hohe Ämter verleihen nicht bloss Ehre und Macht, sondern es sind oft auch sehr ansehnliche Einkünfte und Vermögensvorteile damit verbunden, oder man kann sie zum Erwerb von Reichtum missbrauchen, kann „glänzende Partieen“ machen und dergleichen mehr. Auch geben sie Gelegenheit, an dem Leben und Treiben der Kreise teilzunehmen, in denen das Genussleben am raffiniertesten ausgebildet ist. Das Streben nach solchen Stellungen kann also seinen Grund in der Genusssucht so gut wie in der Ehrsucht haben, oder auch in beiden zugleich. Desgleichen gewährt der Reichtum nicht bloss die Mittel zum vielseitigsten Genuss, sondern verleiht auch, geschickt angewendet, Macht, Einfluss, Ansehen, Verbindungen mit „vornehmen“ Kreisen, und zwar in um so höherem Grade, je mehr andere da sind, deren Genuss- und Ehrsucht sie für die Einwirkungen und die Überschätzung des Reichtums zugänglich macht. Auch das Streben nach Besitz und Reichtum kann daher in der Ehrsucht sowohl wie in der Genusssucht seine Wurzel haben, oder auch in beiden zusammen. Der Geldprotz will nicht allein geniessen, sondern auch Ansehen erlangen, womöglich Baron werden und sich eine Ahnengalerie zulegen. Auch im Verschwender, der bekanntlich nebenbei,

[1]) Bei einem Monarchen oder einem hochbeanlagten, bahnbrechenden Grossindustriellen z. B. liegt der Besitz sehr grosser Mittel im Interesse des Berufs.

wie z. B. mancher Bankier, sehr geldgierig sein kann, verbindet sich mit dem Hang zum ausschweifenden Genuss gewöhnlich die Sucht, eine Art Hofstaat von Freunden oder auch Freundinnen (wie schon der verlorene Sohn, Luc. 15, 30, es machte) um sich zu sammeln. Ein so vorzügliches, vielseitig brauchbares Mittel ist der Reichtum sowohl zur Erlangung der meisten Genüsse, als auch zur Erlangung von Macht und Ansehen, dass man geradezu behaupten kann, das Streben nach ihm sei eine unausbleibliche Folge der Genusssucht sowohl wie der Ehrsucht. Die Ehr- und Herrschsucht kann, insbesondere bei hochbegabten Menschen, so dominierend in den Vordergrund treten, das ganze Streben so beherrschen, dass der Mensch aus sinnlichen Genüssen sich wenig oder nichts macht. So hat z. B. Schiller seinen Wallenstein charakterisiert durch die ihm in den Mund gelegte spöttische Bemerkung: „Dies Geschlecht kann sich nicht anders freuen als bei Tische." Aber den Reichtum können auch solche Menschen nicht verachten, dazu ist er ein zu vortreffliches Mittel für ihre ehrsüchtigen Pläne.[1])

Die Genusssucht und Ehrsucht führt also mit einer gewissen Notwendigkeit zur Überschätzung der natürlichen Güter. Das wirkliche Bedürfnis spielt dabei gar keine Rolle mehr. Während es bei normalem Triebleben eine natürliche, wenn auch je nach den Verhältnissen sehr verschiedene Grenze gibt, über welche hinaus höherer Besitz, Rang und Stand keinen Reiz mehr haben, macht die Genuss- und Ehrsucht unersättlich und verschärft die Interessengegensätze in der bedrohlichsten Weise. Nur da, wo das Laster den Menschen zerrüttet hat, tritt oft eine stumpfe Gleichgültigkeit, wie gegen alles andere, so auch gegen äussere Güter ein: Der Trunkenbold ist manchmal schon zufrieden, wenn er nur Geld genug zum Trinken hat.

In der Genuss- und Ehrsucht, bez. den aus ihnen entspringenden Lastern und Leidenschaften, sowie in der durch die Genuss- und Ehrsucht hervorgerufenen Überschätzung der äusseren Güter und der durch diese bewirkten Verschärfung

---

1) Eine eigentümliche Erscheinung ist der Geiz, die ganz zwecklose, durch Genusssucht und Ehrsucht nicht beeinflusste Hochschätzung des Geldes. Sie lässt sich nur aus dem am Ende dieses Kapitels zu besprechenden Zusammenhang des Bösen, aus dem Einfluss einer Umgebung, in welcher die Überschätzung des Geldes sehr verbreitet ist, erklären.

der Interessengegensätze liegen nun die Ursachen der allermeisten Übertretungen der Forderungen des sittlichen Bewusstseins. Einzelne verhältnismässig harmlose Pflichtverletzungen kommen ja auf Rechnung der unverdorbenen, aber undisziplinierten Triebe, aber, wenn man von ihnen absieht, kann man rundweg behaupten: Alles Böse entspringt aus der Genusssucht und Ehrsucht. Verleugnung der eigenen Würde, wie Kriecherei und Schmeichelei, Unzuverlässigkeit, Lüge, Untreue, Verrat, Verleumdung etc. sind im letzten Grunde auf Genusssucht oder Ehrsucht oder auf das Zusammenwirken beider zurückzuführen. Unzucht, Ehebruch, Wucher, Schmuggel, Bank- und Börsenschwindel, Diebstahl aller Art, Mord und Raub verdanken ihnen ihre Entstehung. Die kleinen Bösewichter und die grossen wie Jago und Richard III. oder auch Franz Moor, sie werden von ihnen angestachelt.

## III. Die Entartung der Affekte und Stimmungen als Folge der Genusssucht und Ehrsucht.

Aber die Affekte! wird man einwenden. Gar mancher hat im Affekt etwas Verwerfliches getan, was ohne denselben niemals geschehen sein würde. Im Zorn hat Alexander der Grosse seinen Freund erstochen, in der Angst hat Petrus seinen Herrn und Meister verleugnet. Selbst die Freude kann sittlich gefährlich werden: wie oft ist schon in freudiger Aufregung ein leichtfertiges Versprechen gegeben worden, welches nachher nicht eingelöst wurde, vielleicht auch nicht eingelöst werden konnte. Und die Affekte haben doch nichts mit Genusssucht und Ehrsucht zu tun.

Ich glaube, doch! und hoffe es durch eine kurze Erörterung des Wesens der Affekte beweisen zu können. Die Affekte sind scharf zu unterscheiden von den Leidenschaften.[1]) Die Leidenschaft, von der oben die Rede war, ist immer ein Streben nach einem Ziele hin, sie geht vom Subjekt aus auf ein Objekt. Der Affekt dagegen ist die Wirkung eines unser

[1]) Der Sprachgebrauch ist freilich auch hier lax und wirft ganz heterogene Dinge durcheinander. Man spricht z. B. von leidenschaftlichem Zorn, leidenschaftlicher Freude etc. Ich hoffe in der folgenden Darstellung davon zu überzeugen, dass dieser Sprachgebrauch ein Sprachmissbrauch ist.

Interessengebiet berührenden Vorganges auf unser Gemüt, hat also mit dem Wollen und Streben, wie auch der Name sagt, an sich garnichts zu tun, wenn er auch oft genug dazu den Anlass gibt. Der Affekt hat, könnte man sagen, die entgegengesetzte Richtung wie die Leidenschaft, nämlich vom Objekt aus zum Subjekt hin. Man wird betrübt durch etwas, wird durch etwas in Furcht, Angst, Schrecken, Bestürzung, Verzweiflung gesetzt, wird durch etwas erfreut oder gerät durch etwas in Spannung oder Aufregung. Nur die mehr oder weniger heftige Bewegung des Gemüts haben die Affekte mit den Leidenschaften gemein.

Die Nachwirkungen der Affekte machen sich bemerkbar in der Stimmung, welche nichts anderes ist als das Gesamtprodukt aller konkurrierenden Einwirkungen auf das Gemüt, einschliesslich der Einflüsse des Wetters und des körperlichen Befindens. Wie gross dabei der Anteil eines Affekts ist, hängt von seiner Stärke ab. Ist er sehr stark, werden wir z. B. durch eine Nachricht sehr erfreut, so kann ein einzelner Affekt oft einen völligen Wechsel der Stimmung bewirken.

Bemerkenswert ist es, wie mannigfaltig und fein nuanziert die Stimmung sein kann. Man kann nicht allein wohlgemut oder missmutig, gut gestimmt oder verstimmt sein; das Repertoir ist viel reichhaltiger. Wir sind in ernster, trüber, melancholischer, deprimierter, oder in gehobener, begeisterter, andächtiger, oder in gerührter, oder in heiterer, fröhlicher, fideler, vergnügter, übermütiger, ausgelassener, oder in mürrischer, gereizter oder auch in apathischer, gleichgültiger Stimmung, und diese Aufzählung ist noch durchaus nicht erschöpfend.

So schwer es nun sein mag, die Ursachen der Affekte und vor allem die Ursachen der Stimmung, bei der so manches zusammenwirkt, im einzelnen Fall bei anderen Personen festzustellen, so ist doch soviel ohne weiteres klar, dass dieselben Einwirkungen auf verschiedene Personen durchaus nicht immer den gleichen Einfluss haben, sondern, dass dieser hauptsächlich davon abhängt, wohin die Interessen des betreffenden Menschen gravitieren. Ist das gute Prinzip stark in uns, so geraten wir in Empörung und Zorn, wenn uns von anderen eine unwürdige Zumutung gemacht wird; wir werden betrübt durch den sittlichen Ruin eines Menschen, den wir vergebens

auf andere Wege zu bringen versucht haben; wir ängstigen uns, wenn uns zum Bewusstsein kommt, dass eine grosse Versuchung uns hinabzuziehen droht; wir freuen uns und jubeln unter Umständen, wenn wir in der Zeitung lesen, dass die Sache, welche wir für die gerechte halten, gesiegt hat. Je mehr dagegen Genusssucht und Ehrsucht das Interesse mit Beschlag belegen, desto gleichgültiger lassen uns solche Vorgänge, desto andersartiger wird das Bild. Der Genuss- oder Ehrsüchtige freut sich, wenn ihm Genuss oder Ehre winkt, oder wenn sein Anteil an den Genuss und Ehre vermittelnden äusseren Gütern steigt, so z. B. der Gourmand über ein vielversprechendes Menu, der Dieb über einen gelungenen Einbruch, der Streber über den Tod eines Nebenbuhlers, der Herrschsüchtige über die Speichelleckerei seiner Untergebenen. Ähnlich ist es mit Aufregung, Spannung, Furcht und dergleichen Affekten. Der gewinnsüchtige Bankier ärgert sich, wenn ihm ein fein angelegtes Börsenmanöver durch einen Zwischenfall verdorben wird; der Streber gerät in Aufregung, wenn er Aussicht auf einen Orden oder Titel hat; er ängstigt sich, wenn ein einflussreicher Vorgesetzter ihm einen ungnädigen Blick zugeworfen hat. Auch der Zorn wird bei dem Genusssüchtigen und Ehrsüchtigen durch die Verletzung ähnlicher Interessen ausgelöst. Der Ehrsüchtige wird zornig oder ergrimmt, wenn ihm die Ehre, auf die er Anspruch zu haben glaubt, vorenthalten wird, der Habsüchtige wird es häufig schon, wenn ihm durch die Ungeschicklichkeit eines Dienstboten ein unbedeutender Nachteil erwachsen ist.

Die Ursachen der Affekte und dann weiterhin auch die unserer Stimmungen entsprechen also genau unseren Interessen. Vorgänge, welche unsere Interessen garnicht berühren, erregen in uns auch keine Affekte. Wo daher Genuss- und Ehrsucht nicht vorhanden wären und das Interesse nicht nach der durch sie bestimmten Richtung gravitierte, da würden auch durch die auf diesen Gebieten eintretenden Veränderungen keine Affekte ausgelöst werden, und alle unsittlichen Handlungen, welche aus so entstandenen Affekten entspringen, würden unterbleiben. Wäre Alexander der Grosse nicht ehrsüchtig gewesen, so wäre er nicht durch die freimütigen Äusserungen des Kleitos in Zorn versetzt worden und hätte den Freund nicht erstochen. Wäre Herodes Antipas nicht genusssüchtig

gewesen, der üppige Tanz der Salome hätte ihn nicht in jenes Entzücken versetzt, in dem er das leichtfertige Versprechen gab, welches dem Täufer das Leben kostete.

Durch die Genuss- und Ehrsucht werden also auch die Affekte in Mitleidenschaft gezogen, auch sie entarten in gleichem Masse wie die Triebe. Und zwar nicht nur darin, dass sie bei anderen Anlässen auftreten, als sie unter normalen Umständen tun würden, sondern sie verändern auch ihre Erscheinung, sie verrohen. Zorn, Betrübnis, Furcht, Freude haben bei einem von Leidenschaften und Lastern beherrschten Menschen gewöhnlich etwas Gemeines, Plebejisches an sich. Die Traurigkeit entartet, wenn sie durch mehr oder weniger nichtige Dinge erregt wird, zur verächtlichen und lächerlichen Fratze; der Zorn, welcher unter Umständen etwas Imponierendes an sich hat — man spricht von einem heiligen Zorn! —, zur Wut und Raserei; der schöne Götterfunke der Freude, der sich gelegentlich in Jubeln und Jauchzen Luft macht, zur wüsten Ausgelassenheit, der es, wie den Studenten in Auerbachs Keller, „ganz kannibalisch wohl" ist „als wie fünfhundert Säuen". Bei den Stimmungen ist es natürlich entsprechend. Es ist ein grosser Unterschied zwischen einer fröhlichen und einer „fidelen" Stimmung, und ebenso zwischen einer schwermütigen und einer deprimierten. Etwas der Stimmung der Rührung oder Andacht Entsprechendes gibt es unter den dem Interessengebiet des Ehr- und Genusssüchtigen angehörenden Stimmungen überhaupt nicht.

Und nun können wir auch die Frage beantworten, ob vom sittlichen Standpunkt betrachtet die Ausrottung der Affekte erwünscht oder notwendig ist. Es hat innerhalb und ausserhalb der christlichen Kirche, in religiös und in philosophisch interessierten Kreisen, von jeher sehr vernünftige und achtenswerte Leute gegeben, welche dies anstrebten. Nun liegt auf der Hand, dass, wenn die Ausrottung der Affekte gelänge, auch die sittlichen Gefahren, welche sie mit sich bringen, beseitigt sein würden. Aber andererseits ist auch klar, dass diese Ausrottung der Affekte gleichbedeutend sein würde mit der Vertilgung alles lebendigen Interesses, denn die Affekte sind ja nichts anderes als die Reaktionen des Gemüts gegen die unser Interessengebiet berührenden Vorgänge. Eine völlige Ausrottung der Affekte würde also auch eine Ertötung des leben-

digen Interesses an den Vorgängen auf dem ethischen Gebiet mit sich führen. Die buddhistische Lehre scheut allerdings, wegen ihres im 5. Kapitel zu besprechenden Erlösungsideals, vor dieser äussersten Konsequenz nicht zurück.[1]) Lässt man aber alle Zwecke und Rücksichten, alle optimistischen und alle pessimistischen Auffassungen aus dem Spiele und fragt einfach, ob vom Standpunkt des guten Prinzips betrachtet die Apathie, die volle Gleichmütigkeit, auch den Vorgängen ethischen Charakters gegenüber, richtig sei, so gelangt man ohne Zweifel zu einer verneinenden Antwort. Der Sache des guten Prinzips ist, das kann garnicht ernstlich bestritten werden, am meisten damit gedient, wenn die Affekte, soweit die Interessen der Sittlichkeit in Betracht kommen, recht lebendig sich regen. Das treibt nicht bloss die betreffende Person selbst mächtig zu entsprechenden Taten an, es übt auch auf andere einen viel grösseren Einfluss, als wenn man ruhig und kalt seine Pflicht tut. Die Begeisterung reisst bekanntlich auch andere häufig unwiderstehlich mit sich fort. Auch der Zorn, der durch die Verletzung der Interessen der Sittlichkeit hervorgerufen ist, hilft nicht bloss dem Zornigen selbst über unnützes Zaudern und überflüssige Bedenklichkeit hinweg, sondern gibt auch dem Reden und Handeln oft gewaltigen Nachdruck. Luther hat von sich selbst bezeugt: „Ich habe kein besser Werk denn Zorn und Eifer; denn wenn ich wohl dichten, schreiben, beten und predigen soll, so muss ich zornig sein; da erfrischt sich mein ganz Geblüte, mein Verstand wird geschärft und alle unlustigen Gedanken und Anfechtungen weichen.“[2])

Auch bei dem Stifter des Christentums selbst ist im Gegensatz zu gewissen, in der Geschichte der christlichen Kirche später aufgetauchten Anschauungen von einem Streben nach Apathie und Ataraxie nichts zu spüren. Im Lukasevan-

---

[1]) „Also ist die Seelenruhe des Buddha eine so vollständige, dass sie in der absoluten Gleichgültigkeit besteht, nicht nur aller Lust und allem Schmerz gegenüber, sondern im Verhältnis zum Guten und Bösen . . . Das Wort, das wir mit Liebe übersetzen, muss eher mit Nicht-Feindschaft wiedergegeben werden; die Beispiele dieser Tugend, die angeführt werden, haben auch einen negativen, passiven Charakter: wie dieser sich nicht rächte, und jener Unrecht ertragen hat oder harte Anrede sanft erwiderte.“ (Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl., II, 96.)

[2]) Ich entnehme die Stelle einer Nummer der „Hilfe“, ohne den Ort, wo sie sich findet, genau angeben zu können.

gelium (10, 21) wird erzählt, dass Jesus frohlockt, als seine Jünger von ihrer Missionsreise zurückkehren und von ihren Erfolgen erzählen. Er hält die Freude bei solchen Anlässen für so selbstverständlich, dass er sogar im Himmel Freude sein lässt über den Sünder, der Busse tut. Umgekehrt trauert er da, wo seine Bemühungen um die gute Sache keinen Fortgang nehmen wollen. So ergreift ihn, als er auf seiner Todesreise nach Jerusalem plötzlich von der Höhe des Ölbergs aus die Stadt vor sich liegen sieht, deren Einwohner er so oft vergeblich zu sich zu sammeln versucht hat, „wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel“, im Gedanken an das ihr bevorstehende Schicksal eine tiefe Traurigkeit: „Als er sich näherte und die Stadt sah, weinte er über sie.“ Auch dem Zorn, welcher ihn ergreift, wenn das Niedrige und Gemeine sich allzu breit macht, wehrt er nicht. Allein schon die Tempelreinigung würde es beweisen, nicht weniger auch die Wehrufe über das heuchlerische Pfaffentum der Schriftgelehrten und Pharisäer. Üherhaupt spricht nichts den Evangelien mehr Hohn als die, besonders in der Kunst, schon von der byzantinischen Zeit her, ein zähes Leben fristende Auffassung, welche in Jesus einen gelassenen, passiven Dulder sieht.

Das alles schliesst nicht aus, dass die Affekte auch bei sittlich hochstehenden Menschen, ebenso wie die unverdorbenen Triebe, der Überwachung und Disziplinierung durch die Vernunft bedürftig sind. So wichtig sie auch sein mögen, die eigentliche Entscheidung darf bei ihnen nicht liegen, sonst würde die einheitliche, autonome Leitung unserer Handlungen verloren gehen. Der Zorn z. B., mag er noch so gerecht sein, darf uns doch nicht zum unüberlegten Handeln hinreissen. Auch die Stimmungen dürfen unser Verhalten nicht leiten. Wer sich von seinen Stimmungen beherrschen lässt, oder mit anderen Worten, wer launisch ist, der ist ebenfalls zu einem einheitlichen, konsequenten Handeln unfähig, und das ist immer ein schwerer sittlicher Fehler.

Insbesondere ist eine strenge Überwachung durch die Vernunft bei den Affekten nötig, wenn sie durch Vorgänge ausgelöst werden, welche die Interessen des Menschen als eines rein physischen Wesens berühren. Vor allem kommt hier die Furcht in Betracht. Wie der Schmerz ein Signal der Natur ist, welches anzeigt, dass unserem Körper etwas Unzu-

trägliches widerfährt, und uns antreiben soll, für Abhülfe zu sorgen, so ist auch der Affekt der Furcht bei Menschen und Tieren ein im Sinne der Lebenserhaltung wirkendes Mittel der Natur. Wenn sich nicht bei Gefahren für Leib und Leben die Furcht regte, so würden die Tiere jeder Gefahr zum Raube fallen, denn es ist nicht abzusehen, was sie antreiben sollte, derselben auszuweichen, wenn nicht die Furcht.[1])

Beim Menschen spricht freilich auch der Intellekt ein Wort mit. Der Mensch kann der Gefahr ausweichen, auch wenn gar keine Furcht sich in ihm regt, bloss um höherer oder auch niederer Interessen willen. So kann er z. B. sein Leben fristen, nur um an anderen sich noch rächen, oder auch, um für die Seinigen noch sorgen zu können. Aber auch beim Menschen wäre für die Lebenserhaltung schlecht gesorgt, wenn nicht in Gefahren die Furcht ihn anspornte, sich ihnen zu entziehen. Die Furcht ist also, auch wo es sich um die Gefährdung rein physischer Interessen handelt, nicht allein natürlich, sondern auch unverwerflich, ja notwendig. Nun kann aber der Fall eintreten, dass man aus sittlichen Gründen der Gefahr nicht ausweichen darf, das Leben aufs Spiel setzen muss. Dann gilt das, was oben von der Notwendigkeit der Selbstbeherrschung gesagt ist: nicht der Affekt, hier also die Furcht, darf uns beherrschen, sondern wir selbst müssen herrschen und entscheiden. Diese Beherrschung der Furcht nennt die Sprache Tapferkeit, das Gegenteil Feigheit. Die Tapferkeit ist also nicht eigentlich Furchtlosigkeit, sondern sie setzt die Empfindlichkeit für Furcht geradezu voraus.[2]) Wer gar keine Furcht hat, etwa weil ihm sein Leben völlig gleichgültig ist, oder weil er es gern los sein möchte, oder weil er gar kein Bewusstsein von der Gefahr hat, wie der Schwerbetrunkene oder der auf dem Dachfirst wandelnde Mondsüchtige, für den ist es auch keine Leistung, sich der

---

[1]) Freilich ist es beim Tier nicht eigentlich die Furcht vor dem Tode, von dem es gar keine Vorstellung hat, sondern ein durch Instinkt oder Erfahrung vermitteltes Bewusstsein der Gefahr, welches die Furcht auslöst.

[2]) Im Deutschen ist der Sprachgebrauch insoweit schwankend, als das Wort Furcht einerseits den natürlichen Affekt bezeichnet, andererseits in gleicher Bedeutung mit Feigheit gebraucht wird. Dann ist natürlich auch furchtlos gleichbedeutend mit tapfer. Hier ist unter Furcht immer nur der Affekt verstanden.

Gefahr auszusetzen. Von Tapferkeit kann erst da die Rede sein, wo die Furcht nicht fehlt, vielleicht sogar sehr kräftig ist, aber von der Vernunft fest im Zügel gehalten, nötigenfalls gebändigt und von aller Einmischung in die Entschliessungen grundsätzlich ausgeschlossen wird.[1])

Die Affekte sind also nicht sittlich verwerflich, brauchen nicht ausgerottet zu werden, sondern sie sind vielmehr notwendig und heilsam, ebenso wie die unverdorbenen Triebe. Nur müssen sie wie diese der Disziplin der Vernunft unterstellt werden.[2]) Wirklich gefährlich werden die Affekte erst dadurch, dass Ehrsucht und Genusssucht den Menschen beherrschen, und die Affekte infolgedessen durch ganz andere Ursachen ausgelöst werden als es von Rechtswegen der Fall sein sollte.

Dazu kommt noch etwas anderes. Jeder Mensch hat den begreiflichen Wunsch, unangenehme Affekte und ihre in der Stimmung sich äussernden Nachwirkungen nach Möglichkeit zu vermeiden, bez. die Stimmung zu heben, in gute Stimmung zu kommen. Nun sind aber Affekte und Stimmungen nach den obigen Ausführungen in ihrer Entstehung durchaus abhängig von dem Interessengebiet des betreffenden Menschen. Folglich werden auch die Mittel der Hebung oder Erhaltung der Stimmung ganz verschieden sein, je nach der Verschiedenheit der Interessengebiete.

Wo das gute Prinzip mächtig ist, da wird man zu nützlicher und vernünftiger Tätigkeit in und ausserhalb des Berufs

---

1) „Die Helden sind für alle Leiden der Menschheit so gut empfindlich als andere, und eben das macht sie zu Helden, dass sie das Leiden stark und innig fühlen und doch nicht davon überwältigt werden. Sie lieben das Leben so feurig wie wir anderen, aber diese Empfindung beherrscht sie nicht so sehr, dass sie es nicht hingeben können, wenn die Pflichten der Ehre und der Menschlichkeit es fordern." (Schiller, über das Pathetische.)

2) Diese Disziplinierung der Triebe und Begierden einerseits, der Affekte und Stimmungen andererseits durch die Vernunft erzeugt Tugenden. Die Ausbildung der Tugenden ist nun zwar, wie schon im ersten Kapitel betont wurde, sittlich notwendig, aber die in den sekundären Tugenden sich ausprägende Selbstbeherrschung ist noch nicht ohne weiteres sittlich lobenswert. Sie kann nämlich auch im Dienste des Bösen stehen. Mit der Ehrsucht vertragen sich z. B. fast alle dem Gebiet der Selbstbeherrschung angehörenden Tugenden, wie Mässigkeit, Keuschheit, Tapferkeit etc. Sittlich lobenswert sind diese Tugenden erst dann, wenn sie im Dienste des guten Prinzips erworben und geübt werden.

oder zu unschuldigen Erholungen neigen. Ganz anders gestaltet sich das Bild bei dem Ehr- und Genusssüchtigen. Auch für ihn freilich kann die Arbeit ein wichtiges Mittel zur Pflege der Stimmung sein, schon wegen des davon erhofften Gewinnes an Besitz und an Ehre; nur trägt Arbeit sowohl wie Stimmung bei ihm einen entsprechend roheren Charakter. Aber auch andere Mittel werden hier gewählt. Man stürzt sich, um das Gefühl der Leere, die Depression der Stimmung, welche oft bloss die Folge des Mangels an einem ernsten Lebenszweck ist, los zu werden, absichtlich in allerlei Aufregungen, bei denen manchmal viel auf dem Spiele steht, aber auch Ehre oder Gewinn winkt, jedenfalls aber den Nerven wieder starke Reize geboten werden. Hierher gehört z. B. das Hazardspiel. Schon die alten Germanen huldigten ihm, wenn ihnen das Liegen auf der Bärenhaut und das Trinken nicht genügten, bekanntlich oft in der leidenschaftlichsten Weise, bis zum Einsetzen der eigenen Person und Freiheit. Mehr zu verspielen als man hat und bezahlen kann und sich dann eine Kugel durch den Kopf zu jagen, ist erst eine Errungenschaft der modernen Kultur. Mit Gefahren verbundene Jagd- oder Sportsunternehmungen oder auch die Teilnahme an einem beliebigen Krieg entspringen oft demselben Grunde. Oder man stürzt sich, um die Stimmung zu heben, in einen Taumel von Vergnügungen und Ausschweifungen. Auch der Alkohol verdankt das grosse Ansehen, dessen er sich erfreut, wohl hauptsächlich seinem Ruf als Stimmungserreger oder auch Betäuber. Denn, wie schon der alte Nestor wusste, „so lang die Lebensquelle an der Lippen Rande schäumt, ist der Jammer weggeträumt, Fortgespült in Lethes Welle.“

Eine grosse Rolle spielt bei den Bestrebungen, auf die Stimmung einzuwirken, der Umstand, dass Gefühlserregungen und Stimmungen bis zu einem gewissen Grade übertragbar sind, vorausgesetzt natürlich, dass man für die betreffenden Gefühle und Stimmungen überhaupt empfänglich ist. Die Erklärung dieses höchst merkwürdigen Phänomens können wir den Psychologen überlassen, hier genügt die Feststellung des Tatbestandes. Schon auf dem Gebiet des Trieblebens kann man diese eigentümliche Erscheinung der Übertragbarkeit beobachten. Ganz bekannt ist es z. B., dass das Gähnen ansteckt, ebenso dass es appetitreizend wirkt, jemanden so recht mit

Behagen essen und trinken zu sehen. Verhängnisvoller ist es, dass auch starke Gefühlsregungen auf dem geschlechtlichen Gebiet, wenn sie nach aussen bemerkbar werden, übertragbar sind; wir müssen nachher noch darauf zurückkommen. Ebenso wirken nun die Affekte ansteckend, vorausgesetzt, dass die Interessen die gleichen sind. Bei einem Theaterbrande z. B., oder in einer Schlacht kann die Angst einzelner seuchenartig um sich greifen, und zwar keineswegs durch Vermittelung der Reflexion, dass, wo andere sich ängstigen, auch Grund zur Angst sein müsse; im Gegenteil, der Gebrauch des Verstandes ist dann oft völlig ausgeschaltet, „es reisst ein Taumelwahn den Tapfern und den Feigen gehirnlos fort." Derselbe Zusammenhang findet sich nun auch bei den Stimmungen. Eine gedrückte, trübe, traurige Stimmung übt auf andere in der Regel einen entsprechenden Einfluss, desgleichen eine apathische, ebenso aber auch eine lustige, fidele, ausgelassene, fröhliche, freudige, begeisterte Stimmung, immer unter der Voraussetzung, dass der Betreffende für diese Stimmungen überhaupt empfänglich ist. Und das ist durchaus nicht immer der Fall, denn es gibt aus den schon oben angeführten Gründen Leute, welche wohl einer traurigen, einer freudigen oder einer begeisterten Stimmung fähig sind, aber nicht einer trübseligen, einer fidelen oder ausgelassenen, und ebenso umgekehrt. Selbstverständlich kann auch der Fall eintreten, dass wir über die lustige Stimmung anderer uns ärgern oder über ihre deprimierte Stimmung uns freuen. Das beweist aber nichts gegen die Übertragbarkeit der Stimmung, denn die Übertragung wird in solchen Fällen nur dadurch verhindert, dass durch die fröhliche Stimmung des oder der anderen unsere egoistischen oder vielleicht auch pädagogischen Interessen beeinträchtigt, durch ihre deprimierte oder traurige Stimmung dagegen gefördert werden. Der Ehrgeizige wird sich z. B. wie über das Missgeschick so auch über die Missstimmung seines Nebenbuhlers freuen, der einsichtige Vater oder Erzieher sich manchmal über die ausgelassene oder fidele Stimmung eines Jungen, bei dem man eigentlich von Rechtswegen das Gegenteil erwarten müsste, ärgern. Stärkere psychische Einflüsse hindern in solchen Fällen die Übertragung der Stimmung.[1])

[1]) Auf dieser Übertragbarkeit der Stimmungen beruhen, wie mir scheint, auch die sogenannten altruistischen Gefühle. Es ist eine bekannte Tatsache, dass empfindsame Kinder, wenn ihre Geschwister oder Genossen ge-

Diese Übertragbarkeit der Stimmung ist nun ein wichtiges und vielgebrauchtes Mittel, die eigene Stimmung zu beeinflussen. Mit Vorliebe sucht man z. B. die Gesellschaft solcher

---

züchtigt werden, oder selbst wenn ein Hund die wohlverdienten Hiebe bekommt, dadurch in Mitleidenschaft gezogen werden. Auch der Erwachsene, besonders das weibliche Geschlecht, leidet in mehr oder minder merkbarem Grade mit, wenn er Zeuge grosser Leiden anderer Menschen ist. Es ist nicht etwa der körperliche Schmerz des anderen, welcher diese Wirkung hervorbringt, sondern lediglich dessen seelische Stimmung. Denn das Mitleid regt sich, wie die Fürbitte zeigt, schon vor der Zufügung des körperlichen Leidens als blosse Folge der bei dem anderen zu Tage tretenden Angst. Ferner ist es um so schwächer, je weniger durch das körperliche Leiden die Stimmung des anderen beeinflusst wird, sei es nun, dass er es mit grosser Fassung erträgt, oder dass er es sich gar selbst absichtlich zufügt, wie etwa ein indischer Büsser; wobei ich daran erinnere, dass es sich hier um das Mit-Leiden handelt, nicht um die Sympathie, welche in Fällen, wo Leiden mit grosser Fassung ertragen werden, sehr gross sein kann, aber aus ganz anderen Quellen fliesst. Drittens aber ist zu bedenken, dass das Mitleid ja keineswegs bloss bei körperlichen Leiden sich regt, sondern auch, wenn jemand, z. B. durch schwere Schicksalsschläge, in Angst und Verzweiflung gesetzt wird. Das sogenannte Mitleid beruht tatsächlich immer bloss auf Übertragung der Stimmung oder, wenn man will, des Affekts. Dass manche Menschen ekelhafte Krankheiten oder klaffende Wunden nicht sehen können, dass selbst angehende Mediziner sich oft nur mit Überwindung entschliessen, einer Operation beizuwohnen, hat natürlich mit dem Mitleiden nichts zu tun, sondern es handelt sich dabei nur um den durch die Phantasie vermittelten Affekt der Furcht. Bei einer in der Narkose stattfindenden Operation ist ja von einem eigentlichen Leiden des Patienten garnicht die Rede.

Dies Mit-Leiden nun ist erklärlicherweise häufig ein Antrieb, den anderen aus den Nöten, welche der Anlass seiner Angst etc. sind, zu befreien. Das ist der Grund seiner Überschätzung, welche bekanntlich bei Schopenhauer so gross war, dass er das Mitleid geradezu für das Fundament der Ethik erklärte. Wie unhaltbar das ist, zeigt schon die eine Erwägung, dass das Mitleid auch zu Handlungen antreiben kann, welche ohne Zweifel sittlich verwerflich sind. Wenn z. B. ein Gefangenwärter den in Angst und Verzweiflung sitzenden Delinquenten aus lauter Mitleid entwischen lassen wollte, so würde das keineswegs sittlich gehandelt sein. Es ist mit dem Mitleid nicht anders als mit den Trieben, Affekten, Stimmungen überhaupt: es muss der Disziplin der Vernunft unterworfen werden. Wo es sich in der Richtung unserer sittlichen Aufgaben bewegt, da ist es eine wertvolle Unterstützung des sittlichen Strebens, aber man darf ihm unter keinen Umständen die Zügel überlassen. Ein Lehrer oder Arzt z. B., welcher sich bei seinen Massregeln von dem Mitgefühl mit den kleinen oder grossen Ängsten seiner Zöglinge oder Patienten leiten lassen wollte, würde deren wahres Wohl keineswegs immer fördern.

Wie wenig das Mitleid mit sittlicher Gesinnung zu tun hat, zeigt sich auch darin, dass es zur Abhülfe der Not anderer auch da nicht immer führt,

Personen auf, bei denen man eine Stimmung voraussetzen kann, welche die eigene aufzufrischen geeignet scheint. Der von der Arbeit abgespannte, durch allerlei Zwischenfälle und Schwierigkeiten missgestimmte Mann wird oft im harmlos fröhlichen Kreise seiner Kinder aufgeheitert werden. Frohgestimmte Menschen sind überhaupt als Gesellschafter überall geschätzt. Aber auch hier macht sich der üble Einfluss der Ehr- und Genusssucht bemerkbar. Je mehr sie herrschen, desto mehr entartet der gesellige Verkehr. In Kreisen, wo eine harmlos-fröhliche oder auch gehobene und begeisterte, durch reges Interesse für die wichtigsten Fragen der Menschheit genährte Stimmung herrscht, fühlt sich der Genuss- und Ehrsüchtige um so weniger wohl, je mehr ihm allmählich die Empfänglichkeit für diese Stimmungen abhanden gekommen ist. Schon die Gespräche langweilen ihn. Überwiegt die Genusssucht bei ihm, so wird er die fidele, ausgelassene, eventuell zu Orgien ausartende Geselligkeit lieben; überwiegt die Ehr- und Herrschsucht, so wird die Gesellschaft ihn anziehen, wo Pracht, Eleganz und Etiquette herrschen, wo prickelnde mokante Gespräche die Aufmerksamkeit reizen, wo Gelegenheit ist, mit seiner Figur, seiner Schönheit und Toilette, seinem Geist, seiner Schlagfertigkeit und dergleichen zu brillieren, wo sich Aussicht bietet, durch eine huldvolle Anrede einer vornehmen Persönlichkeit beglückt zu werden, und wo man jedenfalls, auch wenn alles andere fehlschlagen sollte, allerlei Beobachtungen machen kann, welche für den Ehr- und Herrschsüchtigen vom grössten Interesse sind und

---

wo die Sittlichkeit diese fordert. Manche Dame, welche zufällig in das Elend einer Proletarierfamilie einen Einblick getan und unter deren verzweifelter Stimmung tatsächlich mit gelitten hat, wird vielleicht bloss die Konsequenz daraus ziehen, sich künftig nach Möglichkeit solchen unangenehmen psychischen Eindrücken zu entziehen.

Die Vorstellung, dass den „egoistischen" Gefühlen, welche angeblich die Quelle der bösen Handlungen bilden, „altruistische" als Quelle der guten Handlungen entsprechen, hält demnach vor einer genaueren Betrachtung nicht stand. Denn was vom Mit-Leiden gilt, das gilt auch von der Mitfreude. Sie beruht bloss auf Übertragung der Stimmung, wie ja sogar schon die Lust und das Behagen der Tiere etwas Anregendes für uns hat, zieht aber keineswegs ohne weiteres gute Handlungen nach sich. Von einem angeborenen Wohlwollen aber in dem Sinne, dass dem Menschen auch das Wohl anderer von Natur am Herzen liege, hat noch niemand eine glaubhafte Spur nachgewiesen.

ihm über Langeweile und Missstimmung vortrefflich hinweghelfen können.

Auch die Aufregung und Spannung, welche, wie oben erwähnt wurde, ein beliebtes Mittel ist, eine etwa vorhandene Öde und Depression der Stimmung zu überwinden, lässt sich bis zu einem hohen Grade durch Übertragung von anderen erzielen, deren Interessen mit den unsrigen gleichartig sind. Die Aufregung des Spielens um hohe Summen wird sich von den Spielern selbst auf die unbeteiligten Zuschauer, vorausgesetzt, dass bei ihnen der entsprechende Interessenuntergrund vorhanden ist, zum mindesten in der Form der Spannung fortpflanzen. Einem Kampfe zuzuschauen, handele es sich nun um eine gewöhnliche Rauferei oder um studentische Mensuren oder um eine ernste Schlacht, ist auch für den völlig Unbeteiligten mit einer gewissen Aufregung und Spannung verbunden, vorausgesetzt, dass er selber für entsprechende Stimmungen, wie sie die Kämpfer beseelen, empfänglich ist. Wo es sich um einen blossen Wettkampf, um ein auf den natürlichen und unverwerflichen Ehrtrieb gegründetes Messen der geistigen oder körperlichen Kraft und Gewandtheit handelt, wie z. B. bei den musischen und gymnastischen Spielen der Griechen, bei einem modernen Sängerwettstreit und dergleichen, da ist die Aufregung der Wettkämpfer und die Spannung der Zuschauer resp. Zuhörer sogar sehr natürlich und hat mit Entartung nicht das Mindeste zu tun. Der Pferdeliebhaber und -kenner wird die Entwickelung eines Rennens, der Gelehrte den in anständigen Formen geführten Streit zweier bedeutender Fachgenossen, auch ganz abgesehen von seinem Interesse an dem sachlichen Resultat, mit Spannung verfolgen. Derartige Spannung zu suchen und auf seine Stimmung einwirken zu lassen, ist auch von einem strengen sittlichen Standpunkt betrachtet unverwerflich, vorausgesetzt, dass nicht wichtige Aufgaben darüber vernachlässigt werden. Aber es gibt auch Wettkämpfe, welche weder für die Kämpfer noch für die Zuschauer so harmlos sind, welche garnicht im Dienste der Vervollkommung der Kräfte und des Fortschrittes stehen, sondern nur die Stimmung aufstacheln und über die Öde des Daseins hinweghelfen sollen. In ihrer grössten Entartung finden wir sie im kaiserlichen Rom, wo das Volk ohne diese aufregenden Schauspiele garnicht mehr leben

konnte. War doch schliesslich unter Mark Aurel die Zahl der Tage im Jahre, an denen Spiele stattfanden, auf 135 gestiegen. Es ist bekannt, wle die wilde, durch die grosse Gefahr gesteigerte Aufregung der Wagenlenker inmitten des mit hunderttausenden von Zuschauern gefüllten Zirkus sich auf das Publikum fortpflanzte, wie sehr die durch Wetten gesteigerten Leidenschaften erregt wurden durch die Frage, ob die Roten oder Grünen, die Blauen oder Weissen siegen würden; oder wie die abwechslungsreichen und in ihrer Art grossartigen, ebenso raffiniert ausgeklügelten wie blutigen Kämpfe im flavischen Amphitheater selbst von dem zarten Geschlecht mit gieriger Spannung verfolgt wurden. In der Tat vereinigte sich hier alles, um bei einem durch Genusssucht und Ehrsucht entarteten Gemüt die Stimmung aufs mächtigste anzureizen: ein feenhafter Pomp, in den Pausen allerlei leibliche Genüsse, die Anwesenheit des Kaisers und der vornehmen Gesellschaft, die Spannung und Aufregung der Spiele selbst und dann das prickelnde Bewusstsein, dass ihm, dem zuschauenden römischen Bürger zu Ehren und zum Vergnügen an einem Tage Hunderte von Bestien und Dutzende von Menschen ihr Leben lassen mussten, oder auch, dass er hier und da das stolze Recht der Gnade üben und durch sein Tücherschwenken einem Überwundenen das Leben schenken konnte.

## IV. Die Entartung der Kunst als Folge der Genusssucht und Ehrsucht.

Besonders wichtig für unsere Frage ist das Gebiet der Kunst. Sie ist ja eins der Hauptmittel, die Stimmung zu erhöhen. Schiller nennt nicht bloss den Sänger „den Bringer der Lust“, er bezeichnet es überhaupt als Zweck der Kunst, die Menschen zu erfreuen. „Alle Kunst ist der Freude gewidmet und es gibt keine höhere und keine ernsthaftere Aufgabe, als die Menschen zu beglücken. Die rechte Kunst ist nur diese, welche den höchsten Genuss verschafft“ (Vorrede zur Braut von Messina). Mit der Natur oder vielmehr mit ihrem Urheber „haben die schönen Künste den Zweck gemein, Vergnügen auszuspenden und Glückliche zu machen“ (Über

den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen). „Ernst ist das Leben“, wie er an bekannter Stelle sagt, „heiter ist die Kunst“. Schillers Meinung ist aber keineswegs, dass die Kunst die Menschen amüsieren solle: Die Kunst „gewährt Genüsse, die nicht erst abverdient werden dürfen, die kein Opfer kosten, die durch keine Reue erkauft werden. Wer wird aber das Verdienst, auf diese Art zu ergötzen, mit dem armseligen Verdienst zu belustigen in eine Klasse setzen?“ Die Kunst steht nach Schiller nämlich in engster Beziehung zur Sittlichkeit. Sie hat freilich keineswegs den Zweck, die Moral zu fördern: „Wie sehr auch einige neuere Ästhetiker sichs zum Geschäft machen, die Künste der Phantasie und Empfindung gegen den allgemeinen Glauben, dass sie auf Vergnügen abzwecken, wie gegen einen herabsetzenden Vorwurf zu verteidigen, so wird dieser Glaube dennoch nach wie vor auf seinem festen Grunde bestehen, und die schönen Künste werden ihren althergebrachten, unabstreitbaren und wohltätigen Beruf nicht gern mit einem neuen vertauschen, zu welchem man sie grossmütig erhöhen will“ (nämlich dem, die Moral zu fördern). Aber andererseits würde sich nach Schillers Meinung aus einer „vollständigen Philosophie der Kunst“ ergeben, „dass ein freies Vergnügen, so wie die Kunst es hervorbringt, durchaus auf moralischen Bedingungen beruhe, dass die ganze sittliche Natur des Menschen dabei tätig sei. Aus ihr würde sich ferner ergeben, dass die Hervorbringung dieses Vergnügens ein Zweck sei, der schlechterdings nur durch moralische Mittel erreicht werden könne, dass also die Kunst, um das Vergnügen als ihren wahren Zweck vollkommen zu erreichen, durch die Moralität ihren Weg nehmen müsse“ (Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen).

Was oben über die Abhängigkeit der Affekte und Stimmungen von den Grundinteressen des Menschen gesagt worden ist, liefert den Beweis für die Richtigkeit dieser Schillerschen Theorie. Die Ehr- und Genusssucht verschiebt, wie wir sahen, den Schwerpunkt des Interesses, sie bewirkt dadurch, dass Affekte und Stimmungen durch Ursachen ausgelöst werden, welche von rechtswegen nicht bestimmend sein dürften, und ferner, dass den andersartigen roheren Ursachen entsprechend eine Verrohung der Affekte und Stimmungen eintritt. Wir

haben gesehen, dass ein grosser Unterschied ist zwischen einer frohen oder begeisterten und einer „fidelen“ oder ausgelassenen Stimmung, zwischen einer Freude, welche etwa durch einen Sieg der gerechten Sache veranlasst ist, und jener anderen Freude, der so wohl ist „als wie fünfhundert Säuen“. Mit den durch Genuss- und Ehrsucht und die in ihrem Gefolge schreitenden Laster und Leidenschaften, verrohten und entarteten Stimmungen und Affekten hat die wahre Kunst nichts zu tun, sondern sie geht darauf aus, diejenigen gehobenen und freudigen Stimmungen zu erregen, deren das Gemüt, soweit es durch moralische Interessen bestimmt wird, fähig ist. Das Vergnügen, welches die wahre Kunst hervorbringt, ruht also tatsächlich, wie Schiller behauptet, auf moralischen Bedingungen, insofern ein von moralischen Interessen ganz entblösster Mensch seiner garnicht fähig sein würde, und die Kunst muss, um es hervorzubringen, „durch die Moralität ihren Weg nehmen“, d. i. sie muss auf die direkte oder indirekte Erregung des moralischen Interesses ihre Wirkung gründen.

Die erste, unerlässliche Vorbedingung für die Einwirkung des Künstlers auf andere ist nun selbstverständlich, dass die Stimmungen, welche er in anderen erregen will, zunächst in ihm selbst lebendig seien. „Der dunklen Gefühle Gewalt, die im Herzen wunderbar schliefen“, kann nur der wecken, welcher selbst in der Tiefe des Gemüts von ihnen erregt und erhoben wird. Nur Selbstempfundenes kann der Künstler in anderen zur Geltung bringen; dem bloss Anempfundenen fehlt die Kraft und das Feuer. Der Künstler muss also, wie unvollkommen er in moralischer Beziehung im übrigen sein mag, zum mindesten für die auf das moralische Interessengebiet sich gründenden Stimmungen und Affekte in hohem Grade empfänglich sein. Er muss aber daneben in besonders hohem Masse über gestaltende Kraft verfügen, denn es handelt sich bei der Kunst nicht um direkte Übertragung der Stimmung von Person zu Person, durch das strahlende Auge, den Ton der Stimme, die Art der Geberden etc. -- nur beim Vortrag poetischer oder musikalischer Werke kommt diese direkte Übertragung der Stimmung hinzu —, sondern die Stimmung muss dem sinnlichen Stoff, mit dem der Künstler operiert, seien es nun Worte oder Farben oder Marmor oder Töne, eingehaucht

werden, um von dem so entstandenen Kunstwerk wieder auf das empfängliche Gemüt auszustrahlen. Der Genius des Künstlers muss die Fähigkeit haben, „das Tote bildend zu beseelen, mit dem Stoff sich zu vermählen". Das so entstehende Kunstwerk ist dann ein selbständiger, von der Person des Künstlers losgelöster, auch auf ihn selbst wirkender Stimmungsträger und -erreger.

Die Sache ist auch für die Ethik wichtig genug, um einen Augenblick zu verweilen und die Entstehung eines Kunstwerkes etwas näher anzusehen. Setzen wir den Fall, ein Maler beobachte eine Mutter an der Leiche eines edlen, hoffnungsvollen Sohnes. Liebe, Trauer und Ergebung malen sich in ihren Zügen. Eine weiche, feierliche Stimmung ergreift ihn. Er hält das Bild im Geiste fest und entwirft nachher eine Skizze. Aber er wird, je mehr er Künstler ist, desto weniger auf eine sklavische Nachahmung der Szene sehen. Er wird alles, was in der wirklichen Szene die Stimmung beeinträchtigte oder nicht voll aufkommen liess, etwa ein hässliches Mal im Gesicht der Mutter oder das dumm-gleichgültige Gesicht eines Dienstboten, fortlassen. Und andererseits wird er versuchen, den Ausdruck auf dem Gesicht der Mutter, welcher für ihn der Haupterreger der Stimmung war, zu steigern (wozu natürlich erforderlich ist, dass er über die sinnenfälligen Grundlagen dieses Ausdrucks und über die technischen Mittel, sie wiederzugeben, im klaren ist), überhaupt alles stark hervorzuheben, was die Stimmung, die von der Szene ausströmt, zu erhöhen geeignet ist. Schon eine einfache Skizze kann so zum stimmungsvollen Kunstwerk werden. Bedeutend gesteigert kann die Wirkung werden durch die Anwendung der Farbe, denn auch diese hat Einfluss auf die Stimmung und ist ein wichtiges Ausdrucksmittel. Der Künstler wird also etwa das in Wirklichkeit grell einfallende Sonnenlicht dämpfen oder beseitigen, wird ein oder das andere Gesicht bleicher machen, als es in Wirklichkeit war, wird überhaupt die ganze Farbengebung der Stimmung anpassen. Vielleicht wird er auch den zeitlichen und örtlichen Hintergrund ganz aufgeben, und, immer unter Festhaltung des Wesentlichen, der Stimmung, eine Maria unter dem Kreuze oder an der Leiche Jesu schaffen, und so den Eindruck durch die infolge des Stoffes im geheimen mitspielenden Einflüsse noch verstärken.

Hieraus ergibt sich auch die Notwendigkeit der organischen Einheit jedes Kunstwerkes. Die Stimmung, auf die es ankommt, soll ja eine ganz einheitliche sein, alles, was zu dem Kunstwerk gehört, soll zu ihr beitragen. Alles muss daher zu einander gehören und auf einander berechnet sein. Das Kunstwerk muss, wie Lessing betont, einem Organismus gleichen, in dem alles an seiner richtigen Stelle steht, nichts überfüssig ist, nichts mit einander vertauscht werden kann.

Ist die Erhöhung der Stimmung der wesentliche Zweck des Kunstwerks, so ergibt sich auch als selbstverständliche Folge, dass die Darstellung schöner Körper und Körperformen, mag es sich um Menschen oder Tiere handeln, für sich allein kein Kunstwerk im vollen Sinne des Wortes ergeben kann. Die Harmonie und Einheit, welche ein Kunstwerk haben muss, ist wohl da, aber es fehlt die Seele, ähnlich wie einem inhaltsleeren Gedicht, welches sich durch Wohllaut der Sprache und Schönheit des Versbaues auszeichnet. Die blosse Form ist dann zum Selbstzweck geworden. Wie selbst einem Tierkörper stimmungerweckende Seele eingehaucht werden kann, zeigt z. B. Thorwaldsens sterbender Löwe in Luzern, das Sinnbild der Treue. Bei menschlichen Körpern kann die Seele bis zu einem gewissen Grade schon in der Haltung liegen, denn nicht allein in der Bewegung, sondern auch in der Haltung offenbart sich die Seele,[1]) mehr natürlich noch im Blick und Ausdruck des Gesichts. Die Seele, welche ihnen eingehaucht ist, verleiht erst den griechischen Götterbildern etwas Erhabenes, nicht die blosse körperliche Bildung, woraus sich zugleich erklärt, weshalb den meisten Statuen der Aphrodite, die melische etwa abgerechnet, das spezifisch Göttliche abgeht.

Von Porträts und Denkmälern gilt mutatis mutandis dasselbe. Nur wo sie Stimmung erweckende und erhöhende Kraft haben, kann von einem wirklichen Kunstwerk die Rede sein. Darum kann auch der grösste Künstler nicht von jeder beliebigen Person ein wirklich künstlerisches Porträt schaffen, auch nicht von jedem Fürsten. Das Bild mag von hohem kunstgeschichtlichen oder historischen Wert sein, man mag die Leistungsfähigkeit des Meisters bewundern, den Namen eines Kunstwerks im vollen Sinne des Wortes verdient es erst

[1]) Die Haltung wird von Schiller in seiner vortrefflichen Abhandlung „Über Anmut und Würde“ nicht genügend berücksichtigt.

dann, wenn es die, in ihren Ursachen uns oft geheimnisvolle Kraft hat, unsere Stimmung anzuregen und zu erhöhen. Frauen, aus deren Zügen das hervorleuchtet, was Schiller eine schöne Seele nennt, Männer, in deren Gesicht und Haltung sich bedeutende Eigenschaften des Geistes und Charakters ausprägen, Mädchengesichter mit jenem eigentümlichen Zauber der Keuschheit und Unschuld, wie man sie bisweilen findet, ehrwürdige Alte, die in ihrem Antlitz die Spuren des mit Ehren gekämpften Kampfes des Lebens tragen, überhaupt Personen, deren Äusseres das moralische Interesse angenehm zu erregen geeignet ist, sind die dankbarsten Vorwürfe für die Kunst des Porträts. Der Künstler hat dann nur die Aufgabe, dieses Menschlich-Ansprechende recht deutlich hervorzuheben und durch alle Mittel seiner Kunst zur reinen, einheitlichen Wirkung auf die Stimmung zu bringen. Gemeine Gesichter lassen sich künstlerisch garnicht oder doch nur innerhalb eines grösseren Ganzen, etwa einer Darstellung des jüngsten Gerichts, als Kontrastfiguren verwerten.

Auch bei Landschaftsbildern gilt trotz allem Schein des Gegenteils dasselbe Prinzip. Die Natur übt auf uns eine doppelte Wirkung aus, zunächst in unserer Eigenschaft als Sinnenwesen, dann aber auch in der als Vernunftwesen. Der grüne Dämmerschein und der erquickende Schatten des sommerlichen Waldes, die stählende Luft eines klaren Wintertages heben durch die Einwirkung auf unseren Körper auch unsere Stimmung. Aber der Maler kann auch durch die geschickteste Wiedergabe einer Winterlandschaft oder einer Waldpartie der Natur in ihrer Wirkung nicht gleichkommen, schon weil die sinnlichen Vorbedingungen fehlen. Würde er sich auf die blosse Nachahmung beschränken, so würde er ausser der Bewunderung seiner technischen Geschicklichkeit, die aber mit rein künstlerischer Wirkung nichts zu tun hat, höchstens eine Erinnerung an früher genossene Freuden erzielen können. Aber die Natur wirkt auch auf uns als moralische Wesen. Sie ist uns ein Symbol höherer Dinge. Schon das Natürliche der Natur, wenn ich so sagen darf, im Gegensatz zu dem so vielfach verkünstelten Kulturleben, die stille Notwendigkeit und Harmonie der Natur sind uns, ähnlich wie die Unschuld des von Hintergedanken und Schauspielerei noch freien Kindes, ein Sinnbild einer Natürlichkeit höherer Art, einer inneren Geschlossenheit und Harmonie, der wir zu-

streben sollen und können, und üben auf den „Kulturmenschen" einen eigenartigen Zauber aus. Der Frühling ist uns ein Symbol der Auferstehung, der Spätherbst ein Symbol des Sterbens, die schneebedeckten Alpenhäupter ein Symbol der Freiheit oder auch der alles überragenden geistigen und sittlichen Grösse, das Meer und der blaue Äther ein Symbol der Unendlichkeit und Ewigkeit, und dadurch sind sie geeignet, in empfänglichen Gemütern allerlei höhere Stimmungen oder zum mindesten eine unbestimmte Sehnsucht nach Höherem anzuregen. „So stirbt ein Held! Anbetungswürdig!" sagt Karl Moor, in den Anblick der untergehenden Sonne versunken. Solche Stimmungen sinnlich zu gestalten, die Natur von der Seite und in den Augenblicken zu fassen, wo sie diese Stimmungen am meisten zu erwecken geeignet ist, alles störende Beiwerk zu entfernen, das Stimmungerweckende, dessen sinnliche Grundlagen von ihm oft mehr empfunden als klar erkannt werden, noch zu steigern und das ganze Bild, vielleicht unter Beifügung geeigneter Staffage, auf die Erweckung dieser Stimmung anzulegen, es mit einem Worte zum Erwecker einer starken, einheitlichen Stimmung zu machen, das ist die Kunst des Landschaftsmalers.

Ein Blick auf die Lyrik führt zu demselben Ergebnis. Für sie gilt in ganz besonderem Grade das Goethe'sche Wort: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis." Man erinnere sich nur an Goethe's „Über allen Wipfeln ist Ruh'" und seinen „Gesang der Geister über den Wassern" oder an Matthias Claudius' „Abendlied" oder an den 19. Psalm.[1]) Sind sie nicht ein treffender Belag zu Schillers Behauptung, dass „der letzte Zweck der Kunst die Darstellung des Übersinnlichen" sei (Über das Pathetische), oder, wie man auch sagen könnte, die Erweckung der auf das Bewusstsein des Übersinnlichen in uns gegründeten Stimmungen! Die Natur ist hier überall nur Gleichnis oder Spiegelbild höherer Dinge. Daher auch die bei den Lyrikern beliebte direkte oder indirekte Personifikation der Naturgegenstände oder auch, wie z. B. in Körners Schwertlied, anderer Dinge. Natürlich ist der Lyriker nicht wie der bildende Künstler an das Sichtbare gebunden; er hat viel freieren Spielraum, kann alles Sichtbare und Unsichtbare seinen

---

[1]) Oder genauer: an seine erste Hälfte, welche das Bruchstück eines verlorenen grösseren Gedichts darstellt, aber ein poetisch sehr wertvolles.

Zwecken dienstbar machen und zum Bild und Symbol gestalten, wie es z. B. der Sänger tut, welcher im Hohen Liede (8,6 ff.) das Wesen der wahren Liebe besingt:

„Die Liebe ist stark wie der Tod,
Fest wie die Unterwelt ihr Eifer,
Ihre Gluten Feuergluten, Gottesflamme.
Wasserfluten mögen die Liebe nicht löschen,
Ströme sie nicht wegschwemmen.
Wollte einer allen Reichtum seines Hauses
Hingeben für Liebe,
Hohn und Verachtung träfen ihn.“

Die Kunst des Lyrikers besteht darin, die Empfindungen, welche ihn beseelen, so in Worte sinnlich zu binden, dass die Stimmung aus ihnen verfeinert und geadelt auf ihn selbst — denn auch der Lyriker kann an seinen eigenen Kohlen schmelzen — und auf andere empfängliche Gemüter zurückströmt. Selbstverständlich ist auch hier die Forderung, dass das Kunstwerk sich zur organischen Einheit gestalte, dass alles, was die Stimmung stören oder zersplittern könnte, ferngehalten werde, dass die einzelnen Teile des Liedes oder Gedichts, ohne sich vorzudrängen, einheitlich zusammenwirken zur Erzielung einer einheitlichen starken Stimmung. Der Natur der Sache entspricht auch die in der Lyrik von jeher übliche gebundene Form der Sprache, da Rhythmus, Reim, Versbau bei geschickter Anpassung an den Charakter der Dichtung nicht weniger geeignet sind, die Stimmung zu verstärken, als der Klang der Worte. In noch höherem Masse gilt dies von der Melodie, welche oft dem Gedicht erst die volle Wirkung verleiht, auch dann, wenn sie nicht aus der Seele des Dichters mitgeboren ist, sondern, wie z. B. Beethovens gewaltige Komposition zum 19. Psalm bez. der Gellertschen Bearbeitung desselben, einem kongenialen Künstler ihre Entstehung verdankt.[1])

[1]) In kirchlichen und weltlichen Gesangbüchern wird oft eine bekannte Melodie auch für andere Lieder benutzt als das, auf welches sie ursprünglich berechnet war Wenn diese Lieder in Charakter und Stimmung mit dem ursprünglichen Liede grosse Ähnlichkeit haben, mag die Sache noch hingehen, aber eine Geschmacklosigkeit ohne Gleichen ist es, ohne Rücksicht darauf jede schöne Melodie, soweit der Versbau es erlaubt, für ein beliebiges

Übrigens ist die Musik, obwohl mit der Dichtkunst von jeher aufs innigste verschwistert, bekanntlich auch für sich allein imstande, stimmungsvolle Kunstwerke im obigen Sinne zu schaffen. Auch bei ihr zeigt es sich, dass bei der wahren Kunst das Sinnliche bloss Ausdrucksmittel und Symbol des Übersinnlichen ist. Wohl spielt, wie bei der Malerei die dem Auge gefällige Pracht und Harmonie der Farben, bei der Lyrik der dem Ohre wohlgefällige Rhythmus und Klang der Worte, so bei der Musik der sinnliche Wohllaut und die Harmonie der Töne eine Rolle, aber das musikalische Kunstwerk ist keine blosse Anhäufung von Akkorden und Harmonien, es wird Kunstwerk erst dadurch, dass dem sinnlichen Stoff eine Seele eingehaucht ist, dass er zum Träger und Erreger einer höheren Stimmung geworden ist. Und in der Unmittelbarkeit, mit welcher sie die Stimmungen auslösen kann, ist die Musik bekanntlich allen anderen Künsten überlegen.

Den vollsten und tiefsten Einblick in das Wesen der Kunst gewähren doch Drama und Epos, da hier der eigentümliche Zusammenhang der Freude, welche die echte Kunst gewähren soll, mit dem sittlichen Prinzip am deutlichsten hervortritt. Die Stimmung, welche die Erzählung von Philemon und Baucis, der siebenzigste Geburtstag von Voss, manche Partien von Reuters Stroomtid, die Nausikaaepisode der Odysseè, Goethe's Hermann und Dorothea und ähnliche Dichtungen erwecken, ist ohne Zweifel auf die in ihnen zu Tage tretende verklärende Wirkung des guten Prinzips zurückzuführen. Die einfachen Vorgänge und Handlungen, welche hier erzählt werden, sogar das Leben und Treiben in der ärmlichen Hütte Philemons, sind mit einem eigenartigen, herzerfreuenden Zauber übergossen, welcher die Wirkung der in die Personen hineingelegten ethischen Eigenschaften ist. Es ist die das Alltägliche, ja das Geringe verschönende Wirkung edler Gesinnung, welche uns durch diese Dichtungen zum Bewusstsein kommt und unsere Stimmung erhöht. Unter den „Gedankensplittern" der „Fliegenden Blätter" war es, wenn ich nicht irre, wo ich vor Jahren den Satz fand, der wahre Dichter sei ein Midas im

---

Lied zu benutzen. Auch an der Melodie selbst, welcher scheinbar grosse Ehre geschieht, versündigt man sich dadurch, da sie einerseits das wird. was man abgedroschen nennt, und andererseits das ästhetische Verständnis sie für durch die zudringliche Gesellschaft des unpassenden Textes verwirrt wird.

Reiche der Gedanken; alles, was er anfasse, werde zu Gold. Wie wahr das ist, zeigt sich besonders an solchen Dichtungen wie den genannten. Der Sinn für die das Natürliche verschönernde und adelnde Wirkung des guten Prinzips und die Fähigkeit, die flüchtigen und seltenen Eindrücke, welche die Wirklichkeit des Lebens in dieser Beziehung gewährt, auszuweiten, von Schlacken zu reinigen, zu lebensvollen und einheitlichen Bildern zusammenzufassen und ihnen die der Gesamtstimmung entsprechende sprachliche Gestaltung zu geben (was Goethe, nebenbei bemerkt, bei Hermann und Dorothea infolge der Wahl der fremdartigen griechischen Verse nur halb gelungen ist), das ist es, was den Dichter zum Midas im Reiche der Gedanken macht.

Und wie bei der Idylle, so zeigt es sich auf dem Gesamtgebiete des Epos und des Dramas, von der Ballade an bis zum Trauerspiel, dass die Erhöhung der Stimmung, welche sie bewirken, immer im letzten Grunde auf die in Worten und Handlungen zur sinnlichen Erscheinung gebrachte Schönheit und Herrlichkeit des ethischen Prinzips zurückzuführen ist. Mag es sich um eine edle Tat handeln, wie in Bürger's Lied vom braven Mann oder Goethe's Johanna Sebus, oder um einen Kampf für die Freiheit, wie in Schillers Wilhelm Tell oder um passiven Widerstand gegen unwürdige Zumutungen wie bei Penelope und Gudrun, überall zeigt es sich, wie erhebend es auf uns wirkt, wenn das ethische Prinzip in seinen empirischen, alles Natürliche verklärenden Wirkungen uns lebenswahr vor die Augen geführt wird. Auch das Rätsel des Wohlgefallens an tragischen Stoffen löst sich, von diesem Standpunkt aus betrachtet, leicht. Die furchtbaren Schicksalsschläge, die gewaltigen Seelenkämpfe sind nur Mittel zum Zweck, nicht im Sinne des Aristoteles oder Lessings, sondern, wie Schiller in seinen ästhetischen Abhandlungen mit Recht betont, weil sie die Herrlichkeit und Erhabenheit des ethischen Prinzips zur vollen empirischen Erscheinung kommen lassen. Wie schrecklich ist an sich das Ende der Maria Stuart, wie wenig geeignet, das Herz zu erheben und zu erfreuen. Aber es dient dem Dichter dazu, ein tief gesunkenes und doch zugleich für das Edle empfängliches Weib zu läutern, und der Triumph des guten Prinzips überstrahlt dann durch die Erhabenheit seiner empirischen Erscheinung alle äusseren Schreck-

nisse mit verklärendem Lichte und erfüllt das Herz des empfänglichen Lesers oder Zuschauers mit freudiger Begeisterung. Übrigens triumphiert das gute Prinzip in einem wirklichen Kunstwert besitzenden Trauerspiel immer, nicht in dem Sinne, dass das Gute „belohnt“ und das Böse „bestraft“ wird — das ist eine subalterne Auffassung, über welche Schiller sich nicht ohne Grund lustig macht[1]) —, sondern so, dass es dem bösen Prinzip gegenüber Recht behält, dass dieses in seiner trotz aller verführerischen Kraft ihm anhaftenden Hässlichkeit und betrügerischen Nichtigkeit zur Erscheinung kommt und dadurch gerade der Schönheit und inneren Harmonie des guten Prinzips zur Folie dient. So sehen wir z. B., dass die Ehrsucht eine kraftstrotzende Natur wie Wallenstein zu Taten drängt, welche ihm selbst an sich im höchsten Masse widerstreben, dass sie ihn nicht allein eines grossen Teils seiner Anhänger und Bewunderer, sondern auch seines besten Freundes beraubt, mit dem nach seinem wehmütigen Geständnis die Blume aus seinem Leben hinweg ist, dass sie ihn endlich in die schlimmste innere Disharmonie versetzt.

„Er ist der Glückliche, er hat vollendet.
Für ihn ist keine Zukunft mehr, ihm spinnt
Das Schicksal keine Tücke mehr. Sein Leben
Liegt faltenlos und leuchtend ausgebreitet,

---

[1]) Nimms nicht übel, mein Heros. Das ist ein verschiedener Kasus:
Das Geschick, das ist blind, und der Poet ist gerecht.
— — — — — — — — — — — — — — —
Der Poet ist der Wirt und der letzte Aktus die Zeche;
Wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch.“
„Shakespeares Schatten“.

Das krampfhafte Suchen nach einer „Schuld“ des Helden ist trotzdem noch immer nicht ausgestorben. Selbst bei Max und Thekla sucht man eine Schuld ausfindig zu machen, welche mit ihrem tragischen Schicksal versöhnen soll. Interessant ist es, wie bei Lessing Theorie und Praxis von einander abweichen. In seiner Emilia Galotti ist von einer poetischen Gerechtigkeit wenig oder nichts zu spüren; man denke nur an Emilia selbst, an ihren Vater, auch an Appiani. Im übrigen zeugt auch diese Tragödie von der Richtigkeit der oben dargestellten Theorie. Wäre das Stück nicht so ausschliesslich ein Werk des klügelnden Verstandes, hätte Lessing über mehr poetische Gestaltungskraft verfügt, so würde die erhabene Gesinnung der Emilia, welche den Tod der Schande vorzieht, dem Leser viel mehr ans Herz greifen. Von Schillers Händen gestaltet, würde der Stoff uns erheben und erfreuen, da er an sich ein sehr geeigneter Vorwurf für den Tragiker ist.

Kein dunkler Flecken blieb darin zurück,
Und unglückbringend pocht ihm keine Stunde.
Weg ist er über Wunsch und Furcht, gehört
Nicht mehr den trüglich wankenden Planeten.
O ihm ist wohl! Wer aber weiss, was uns
Die nächste Stunde schwarz verschleiert bringt!"

Kann die Herrlichkeit des guten Prinzips in erhebenderer Weise zum Ausdruck gebracht werden als durch diese sehnsüchtigen, fast wie Neid auf den toten Piccolomini klingenden Worte des von Ehrsucht verführten Mannes! Auch in Shakespeares Richard III. und Macbeth sehen wir das gute Prinzip schliesslich den Prozess gewinnen, nicht bloss äusserlich, sondern in der Seele der Helden, wenn man sie so nennen darf, selbst. Denn die innere Unruhe, die furchtbare Gewissensangst, welche hier so lebenswahr in die Erscheinung treten, sind, wie wir noch sehen werden, die Folge des instinktiven Gefühls, dass man etwas unendlich Wertvolles, allen äusseren Gütern weit Überlegenes, verloren habe oder zu verlieren im Begriff stehe. Goethes Faust braucht man nur zu nennen, um Zustimmung darin zu finden, dass hier alles darauf abzielt, die Würde des Menschen als eines „edlen Gliedes der Geisterwelt", den das Böse von seinem „Urquell" abzuziehen strebt, dem es aber keine wahre Befriedigung gewähren kann, zur Erscheinung zu bringen und unser Herz dadurch zu erheben.

Und nun können wir auch den Zusammenhang der echten Kunst mit dem ethischen Prinzip völlig überblicken. Wo dem moralisch interessierten Menschen das gute Prinzip in der Wirklichkeit entgegentritt, da wird nach zwei Richtungen hin sein Herz dadurch erhoben werden. Erstens wird er sich freuen über die Tatsache, dass das gute Prinzip auch in den von ihm beobachteten Fällen sich kräftig erweist, dass er neue Gesinnungsgenossen und damit auch Bundesgenossen entdeckt hat, dass das Gute in der Welt stark ist und Fortschritte macht, wie ja überhaupt jeder Sieg der guten Sache, mag er auch in weiter Ferne sich abspielen, für ihn vom grössten Interesse ist. Zweitens aber wird seine Stimmung, auch ganz unabhängig von dem praktischen Interesse, schon dadurch gehoben werden, dass er durch die empirische Erscheinung des Guten der Schönheit, Grösse und Herrlichkeit des auch in ihm

wirksamen ethischen Prinzips von neuem inne wird, eine Erhöhung der Stimmung, welche besonders in der Form der Rührung und Begeisterung auftritt. Die wirkliche Existenz der Personen, an denen die das Natürliche verklärende und verschönernde Wirkung des guten Prinzips ihm zum Bewusstsein kommt, spielt dabei gar keine Rolle, sie haben für ihn nach dieser Richtung hin nur ästhetisches Interesse, sind nur Beispiel und Symbol; denn nur das Innewerden der Grösse und Schönheit des ethischen Prinzips ist es, wodurch in diesem Falle sein Herz so erhoben wird. Selbst die Natur kann ihm ja, wie wir sahen, zum Symbol des guten Prinzips werden. Nur um diese Freude handelt es sich in der Kunst, denn die zuerst charakterisierte kann sich nur auf wirkliche Vorgänge gründen, und Wirkliches kann die Kunst nicht bieten. Dagegen die Freude, bei welcher die Wirklichkeit nur als Symbol in Betracht kommt, kann auch die Kunst erwecken, indem sie die alles Natürliche verklärende Wirkung des guten Prinzips zur Erscheinung bringt, uns dadurch unserer Würde, unserer Freiheit bewusst macht und uns über die drückende Enge des Alltäglichen hinaushebt. Ja sie kann es in viel höherem Grade als die wirklichen Erscheinungen des Guten im praktischen Leben, welche ausserdem spärlich aufzutreten pflegen, es vermögen. Denn erstens ist sie imstande, die sinnenfälligen Züge, durch welche das Gute in die Erscheinung tritt, zu häufen und zu steigern, und dadurch starke, bestimmte Eindrücke zu erwecken, während die Wirklichkeit uns meistens nur einen unklaren Einblick tun lässt. Sodann kann sie das Wohlgefallen an der sinnenfälligen Erscheinung des guten Prinzips von den in der Wirklichkeit immer mit einfliessenden und die Stimmung störenden andersartigen Eindrücken völlig abtrennen, es isolieren und dadurch die Einheitlichkeit der Stimmung bewirken. Besonders bei tragischen Stoffen ist dies wichtig. Wäre der Prozess der Maria Stuart genau so verlaufen wie Schiller ihn schildert, hätte die Königin genau dieselbe Grösse der Gesinnung an den Tag gelegt wie in dem Drama und wir wären Zeugen gewesen, so würde die Erhebung der Stimmung, die wir bei einer guten Aufführung des Dramas erleben, durchaus nicht in demselben Masse aufgekommen, sondern durch die starken Eindrücke auf unsere Nerven, durch die Entrüstung über die Verletzung des Rechts und anderes

stark beeinträchtigt worden sein. Endlich aber kann die Kunst durch die Form, welche sie dem Kunstwerk gibt, einerseits durch die Anordnung und den ganzen Aufbau, andererseits durch die Farbengebung, Wahl des Materials (in der Bildhauerkunst), Rhythmus, Reim, Sprache, Melodie, Instrumentation u. s. w. die Stimmung erweckende Kraft des Werkes bedeutend erhöhen. Was z. B. Sprache und Versmass in dieser Beziehung zu tun vermögen, zeigt Goethes Iphigenie, welche ihre dem Marmorbild eines Apollon oder einer Pallas nicht unähnliche Wirkung zum grossen Teil ihrem sprachlichen Gewande verdankt.

Da die echte Kunst von der Illusion, dass es sich um Wirklichkeit handle, garnicht abhängig ist, ja eine solche Illusion die ästhetische Wirkung, wie dies soeben bezüglich tragischer Stoffe nachgewiesen wurde, sogar stören würde, so wird der Künstler, wenn er diesen Namen verdient, die Erregung der Illusion verschmähen und sich überhaupt um die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit nicht mehr kümmern, als zu seinem Zwecke absolut erforderlich ist. Das Kunstwerk muss zwar in einer Beziehung „mit der Natur aufs genaueste übereinstimmen“, wie Schiller sich ausdrückt; es muss in einer Hinsicht durchaus lebenswahr sein, nämlich darin, dass es sich genau daran hält, wie das ethische Prinzip, wenn es in die Erscheinung tritt, sich darstellt, sowohl im Gesichtsausdruck und in der Haltung, in den Geberden und Bewegungen, überhaupt im Sichtbaren (Vergl. Schillers „Über Anmut und Würde“), als auch im Ton der Stimme, im sprachlichen Ausdruck u. s. w., vor allem aber im Handeln. Der Künstler muss in dieser Beziehung die peinlichste Sorgfalt gebrauchen, die eingehendsten Studien machen; er würde sonst garnicht das Moralische zum Ausdruck bringen, garnicht verstanden werden. Als Rietschel sein Goethe-Schillerdenkmal schuf, war er freilich eifrig darauf bedacht, die olympische Ruhe Goethes und den himmelanstrebenden Idealismus Schillers lebenswahr, d. h. zwar gesteigert, doch sonst genau so, wie diese Äusserungen des ethischen Prinzips sich in Gesichtsausdruck und Haltung sinnlich darzustellen pflegen, wiederzugeben; er legte auch Wert auf die Portraitähnlichkeit in Figur, Zügen und sogar in der Kleidung, damit man auf den ersten Blick sehe, wen man vor sich habe; aber im übrigen kümmerte er sich

um die Wirklichkeit nicht, sondern gestaltete sie um, wie es seinen Zwecken passte. Schiller und Goethe haben höchst wahrscheinlich niemals nebeneinander gestanden und gemeinsam einen Lorberkranz angefasst; aber wohl ist diese Stellung, welche der Künstler gewählt hat, aufs trefflichste geeignet, das Freundschaftsband, welches die Dichter umschlang, und die auf gemeinsamem Wirken und Streben beruhende enge Verkettung ihres Ruhmes symbolisch wiederzugeben. Ebenso wird der dramatische Dichter zwar eifrig bestrebt sein, den Charakter, welchen er seinen Personen geben will, in Worten und Handlungen lebenswahr zu Tage treten zu lassen; er wird auch Wert darauf legen, dass der Ausdruck der Begeisterung, des Mutes, der Furcht etc. bei dem Schauspieler der Natur möglichst entspreche; desgleichen wird er bei einem historischen Stoff den Geist der Zeit und die Eigenart der Hauptpersonen getreu wiederzugeben bemüht sein ähnlich wie der bildende Künstler. Aber im übrigen wird er sich um die Wirklichkeit, wenn er ein wahrer Künstler ist, wenig kümmern, sondern sie frei nach seinen Zwecken gestalten oder umgestalten. In Wirklichkeit halten die meisten Leute keine lauten Selbstgespräche, vor allem nicht in fünffüssigen Jamben, der Dichter aber lässt es seine Personen aus bekannten Gründen sehr oft tun; er kümmert sich nicht um die wirkliche Zeit und den wirklichen Raum, am allerwenigsten aber ist er darauf bedacht, den Zuschauer vergessen machen zu wollen, dass es sich nicht um wirkliche Vorgänge handelt, sondern bloss um ein Spiel. Der grosse Shakespeare verzichtete getrosten Muts auf alle Szenerie, und wenn von anderen bedeutenden Dichtern und Tonkünstlern Wert auf sie gelegt wird, so doch nur zur Unterstützung der anderen Mittel zur Erhöhung der Stimmung, in Anpassung an den Grundcharakter der Dichtung, und nicht um dem Zuschauer Wirklichkeit vorzugaukeln, wo keine ist. Schiller bezeichnet im Prolog zum Wallenstein den Reim ausdrücklich als ein Mittel, dem Zuschauer gegenwärtig zu halten, dass es sich auf der Bühne um ideelle Vorgänge handle, ein Mittel, „das düstere Bild der Wahrheit in das heitere Reich der Kunst hinüberzuspielen“.

So entspricht die scheinbar widerspruchsvolle Forderung Schillers, dass „die Kunst zugleich ganz ideell und doch im tiefsten Sinne reell sein, dass sie das Wirkliche ganz verlassen

und doch auf das Genaueste mit der Natur übereinstimmen soll", durchaus dem Wesen wahrer Kunst.

Die unermessliche Bedeutung, welche die echte Kunst für die sittliche Erziehung des Menschengeschlechts hat, ist hiernach ohne weiteres einleuchtend, obgleich die Kunst an sich keineswegs darauf ausgeht, den Menschen zu bessern, sondern den Zweck verfolgt, ihn zu erfreuen. Sie gewöhnt ihn eben an edlere Freuden, „die im Genusse nicht verscheiden", und arbeitet dadurch der Genusssucht gewaltig entgegen. Ja vielmehr noch: sie eröffnet dem Menschen, wenn seine Vernunft noch nicht entfernt genug gereift ist, in diese Gebiete einzudringen, das erste Verständnis für das Grosse der menschlichen Bestimmung. Wenn Schiller der Kunst nachrühmt:

„Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen,
Die alternde Vernunft erfand,
Lag im Symbol des Schönen und des Grossen,
Vorausgeoffenbart dem kindlichen Verstand",

so gilt das mit den nötigen Abänderungen noch heute für jeden Menschen. Das Kind, welches abstrakten Darlegungen noch völlig unzugänglich ist, ahnt doch schon etwas vom Wesen des in ihm wirkenden ethischen Prinzips, wenn ihm die sinnenfällige Offenbarung desselben in der Kunst entgegentritt. Nicht umsonst hat die Religion gerade in ihrer höchsten Entwickelung von jeher die Kunst in ihre Dienste gezogen. Auch Jesus von Nazareth hat mit Vorliebe in Bildern und Gleichnissen geredet. Und schliesslich ist es sicher, dass, wie es im letzten Grunde das moralische Interesse ist, welches den Geschmack an wahrer Kunst erzeugt und zu ihr hinzieht, so auch dieses moralische Interesse gestärkt vom Kunstgenusse zurückkehrt. Je mehr sich die Kunst vom Moralisieren und Predigen fern hält, je mehr sie sich darauf beschränkt, den Menschen im obigen Sinne zu erheben und zu erfreuen, desto sicherer wird sie jene Nebenwirkung der Stärkung des moralischen Interesses haben. Was soll z. B. die so oft vom Dichter verlangte poetische Gerechtigkeit nützen? Mancher will, „wenn er von ernsthafterer Natur ist, die moralische Weltregierung, die er im wirklichen Leben vermisst, auf der Schaubühne finden. Aber er weiss selbst recht gut, dass er nur ein leeres Spiel treibt, dass er im eigentlichen Sinn sich

nur an Träumen weidet, und wenn er von dem Schauplatz wieder in die wirkliche Welt zurückkehrt, so umgibt ihn diese wieder mit ihrer ganzen drückenden Enge, er ist ihr Raub wie vorher; denn sie selbst ist geblieben, was sie war, und an ihm ist nichts verändert worden. Dadurch ist also nichts gewonnen als ein gefälliger Wahn des Augenblicks, der beim Erwachen verschwindet“ (Vorwort zur Braut von Messina). Die wahre Kunst dagegen will den Menschen nicht für einen Augenblick über die graue Wirklichkeit hinwegtäuschen, sondern sie will ihn darüber erheben, ihn von ihrer drückenden Enge befreien, und sie tut dies, indem sie in der oben beschriebenen Weise seine geistige Freiheit und Menschenwürde ihm zum lebendigeren Bewusstsein bringt, ihn als edles Glied der Geisterwelt sich fühlen lässt. Das ist kein Rausch des Augenblicks, denn das in uns erzeugte Gefühl ruht ja auf etwas durchaus Reellem, es ist Selbstgefühl im edelsten Sinne des Worts, und jeder, der mit empfänglicher Seele an einem grossen Kunstwerk, etwa einem Schillerschen oder Shakespeareschen Drama, sich erfreut hat, weiss aus Erfahrung, dass die gehobene Stimmung nicht mit dem Verlassen des Theaters oder dem Zuklappen des Buches verfliegt, sondern oft lange nachwirkt, dass sie auch in moralischer Hinsicht festigt und kräftigt mehr als manche Predigt.

Und was macht nun die Genuss- und Ehrsucht aus der Kunst? Sie erzieht ein Publikum, wie es im Prolog zum Faust der Theaterdirektor dem von den Idealen seiner Kunst begeisterten Dichter schildert:

„Und seht nur hin, für wen ihr schreibt!
Wenn diesen Langeweile treibt,
Kommt jener satt vom übertischten Mahle,
Und, was das Allerschlimmste bleibt,
Gar mancher kommt vom Lesen der Journale.
Man eilt zerstreut zu uns wie zu den Maskenfesten,
Und Neugier nur beflügelt jeden Schritt;
Die Damen geben sich und ihren Putz zum besten
Und spielen ohne Gage mit.
Was träumet ihr auf eurer Dichterhöhe?
Was macht ein volles Haus euch froh?
Beseht die Gönner in der Nähe!
Halb sind sie kalt, halb sind sie roh.
Der nach dem Schauspiel hofft ein Kartenspiel,

Der eine wilde Nacht an einer Dirne Busen.
Was plagt ihr armen Toren viel
Zu solchem Zweck die holden Musen?"

In der Tat muss ein derartiges Publikum mit Notwendigkeit eine falsche, entartete Kunst grossziehen, welche dann wieder eine Brutstätte sittlicher Verderbnis wird. Zum Teil will man bloss unterhalten sein, will über die Langeweile oder die Öde der Stimmung, welche so oft bei einem nur auf Genuss gerichteten Dasein sich einstellen, hinwegkommen. Selbstverständlich ist dazu notwendig, dass etwas geboten wird, was einen interessiert. Interessieren tut solche Leute aber gemeiniglich nur das, was dem durch Genuss- und Ehrsucht geschaffenen Interessengebiet angehört. Das Allgemeinmenschliche, welches in der echten Kunst die Hauptrolle spielt, tritt zurück; das Tagesinteresse, das Interesse am Aktuellen tritt in den Vordergrund. Das heisst, nicht etwa das an der wirklichen Geschichte der Gegenwart; es ist vielmehr charakteristisch, dass Genuss- und Ehrsucht auch jedes ernstere historische und politische Interesse zurückdrängen. Sondern die Lust am Sensationellen, am höheren und niederen Klatsch, an allem dem kleinlichen Kram, der für den Ehr- und Genusssüchtigen von Bedeutung ist. Oder man ergötzt sich an der Behandlung von allerhand „Problemen", welche das Tagesinteresse beherrschen, etwa der „freien Liebe" und dergl. Natürlich gilt das alles nicht bloss für die Bühne, sondern auch für die schöne Literatur, insbesondere für den Roman, nicht minder für illustrierte Wochenblätter und dergl. Die diesem Geschmack des Publikums entgegenkommenden Kunsterzeugnisse sind es, welche oft rasch hintereinander eine grosse Zahl von Auflagen, bez. Hunderte von Aufführungen erleben, um dann, sobald andere Dinge in den Vordergrund des Tagesinteresses treten, auf Nimmerwiedersehen im Orkus zu verschwinden. Selbstverständlich muss alles, was einem geehrten Publikum auf diesem Gebiet geboten wird, möglichst „spannend" sein — ich erinnere an das oben über die Sucht nach Spannung und Aufregung und ihren Zusammenhang mit der Genuss- und Ehrsucht Gesagte — und daneben möglichst „wahrscheinlich", während die echte Kunst die Illusion als ihren Zwecken nicht förderlich verschmäht. Damit hängt dann auch die dem Inhalt durchaus angemessene Bevorzugung der Prosa zusammen.

Es ist indessen keineswegs bloss Unterhaltung, was ein entarteter Geschmack von der Kunst verlangt. Es ist zum Teil direkt auf Erregung des Trieblebens bez. der dazu erforderlichen Stimmung abgesehen, schon bei dem einfachen Trink- oder besser Sauflied und den entsprechenden Liedern aus dem sexuellen Gebiet. Ich bitte mich nicht misszuverstehen. Es gibt in unseren Kommersbüchern und ausserhalb derselben Trinklieder, gegen welche weder vom ethischen noch vom ästhetischen Standpunkt Bedenken erhoben werden können. Matthias Claudius' Rheinweinlied ist ein klassisches Beispiel, wie ein lauteres Gemüt sich der edlen Gottesgabe freuen und wie das auch auf die Stimmung anderer anregend wirken kann. Und wer wollte wohl in Bausch und Bogen die Liebeslieder verwerfen, unter denen sich manche befinden, welche geradezu dazu beigetragen haben, die Menschheit zu einer edleren Auffassung von dem Verhältnis der Geschlechter zu einander zu erziehen. Nicht ohne Grund rühmt Schiller den Künstlern nach:

„Begraben in des Wurmes Triebe,
Umschlungen von des Sinnes Lust,
Erkanntet ihr in seiner Brust
Den edlen Keim der Geisterliebe.
Dass von des Sinnes niederm Triebe
Der Liebe bessrer Keim sich schied,
Dankt er dem ersten Hirtenlied.
Geadelt zur Gedankenwürde
Floss die verschämtere Begierde
Melodisch aus des Sängers Mund."

Nicht in der Darstellung des Natürlichen liegt die Entartung der Kunst, in der Poesie nicht und ebensowenig in der Malerei und Plastik. An der bis auf ein kleines Schleiertuch völlig entblössten weiblichen Figur auf dem bekannten Bilde Tizians, welches man — ohne Zweifel unrichtig — als „irdische und himmlische Liebe" zu bezeichnen pflegt, kann nur eine verdorbene Phantasie Anstoss nehmen, denn der Zauber der Unschuld schmückt das Antlitz und die ganze Gestalt. Hier sieht man wieder deutlich, wie alles auf die Seele ankommt, welche der Künstler seinem Werke einhaucht. Er kann aber auch etwas ganz anderes hineinlegen, er kann auf die Erregung des entarteten Trieblebens ausgehen. Lüsternheit und Schlüpfrig-

keit geben einer so entgleisenden Kunst das Gepräge, und Hand in Hand damit geht ihre innere Unwahrhaftigkeit, denn Laster und Leidenschaft werden der in der empirischen Erscheinung ihnen anhaftenden Hässlichkeit entkleidet und mit Zügen und Farben geschmückt, welche dem in die Erscheinung tretenden guten Prinzip entwendet sind. Die Schönheit, dies Wort im weitesten Sinne genommen, ist nämlich im Grunde nichts anderes als die sinnenfällige Erscheinung des ethischen Prinzips. Wir haben auf den alles Natürliche verklärenden Einfluss des guten Prinzips, auf die Wirkungen, welche es auf Gesichtsausdruck, Gang, Haltung, Geberde, Ton, Sprache, Benehmen u. s. w. ausübt, im Anschluss an Schiller schon oben die Aufmerksamkeit gerichtet, aber auch die körperliche Schönheit im engeren Sinne, schöne und edle Körperformen, schöner Teint und dergl. stehen in engster Beziehung zum ethischen Prinzip. Das wird sofort ersichtlich, wenn man die Sache vom Standpunkt der Gattung betrachtet. Das einzelne Individuum kann schön sein und dabei doch genusssüchtig, ja sogar bis zu einem gewissen Grade lasterhaft und leidenschaftlich, denn der deformierende Einfluss des entarteten Trieblebens macht sich erst allmählich geltend. Ein schöner Menschenschlag dagegen kann nur da sich bilden und erhalten, wo eine naturgemässe und vernünftige Lebensweise herrscht, wo das Nervensystem nicht durch Genuss- und Ehrsucht, durch Laster und Leidenschaften geschädigt wird. Ein hoher Grad der Volksbildung, der ethischen und, was davon unzertrennlich ist, der intellektuellen, wird dabei die Bildung eines edlen Gesichtsschnitts und edler Formen überhaupt wesentlich befördern. Wo das ethische Prinzip in einer für sich abgeschlossenen, nicht im Konnubium mit anderen lebenden Gemeinschaft zur vollen Herrschaft gekommen wäre, da würde es, günstige Lebensbedingungen vorausgesetzt, nur schöne Individuen mit edel geformtem Körper geben. Daher werden auch Engel, sofern ihr Leben nach der Analogie menschlicher Gemeinschaft, wenn auch ohne Ehe, gedacht wird, stets als besonders schön vorgestellt; ein „hässlicher Engel“ ist eine unvollziehbare Vorstellung.[1]) Die körperliche

[1]) Selbstverständlich kann man nicht umgekehrt aus körperlicher Missgestalt oder Hässlichkeit auf sittliche Defekte des Individuums oder seiner Vorfahren schliessen, da sehr oft unverschuldeter Mangel am Notwendigen,

Schönheit eines lasterhaften Individuums ist also nur ein von den Vorfahren überkommenes Erbe, welches von ihm je nach dem Grade der Entartung seines Trieblebens mehr oder weniger rasch verschleudert wird. Ganz heterogene Eigenschaften, Schönheit und Lasterhaftigkeit, sind in ihm zufällig und vorübergehend vereinigt. Daraus folgt, dass der Künstler, wenn er zur Erregung der Genusssucht Laster und Schönheit als harmonische Einheit behandelt, seinem Werke von anderem abgesehen auch den Stempel der inneren Unwahrhaftigkeit aufprägt, am allermeisten dann, wenn er auch Anmut und, wie es der Dichter kann, solche Züge hinzugesellt, welche mit der ethischen Beschaffenheit des Individuums unmittelbar zusammenhängen. Laster und Leidenschaften haben in der Kunst ohne Zweifel Heimatsberechtigung, aber nur, wenn sie in ihrer wahren Gestalt auftreten. Es ist ein sehr zweifelhaftes Lob, wenn man z. B. den Franzosen nachrühmt, dass sie das Laster mit Grazie zu umgeben wissen.

Leider haben auch grosse Künstler sich davon nicht immer frei gehalten. Tizians für vornehme Gönner gemalte wollüstige „Danae“ und „an der Musik sich erfreuende Venus“ z. B. können bei aller Grossartigkeit der künstlerischen Begabung, die in ihnen zu Tage tritt, nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier eine bedenkliche Entfernung der Kunst von ihren wahren Zielen vorliegt. Auf das sich erst entwickelnde Kunstverständnis können solche Bilder — auch unsere Galerien sind nicht frei davon — nur verwirrend wirken. Auf dem Gebiete der Dichtkunst finden sich dieselben Erscheinungen. Ariost mit seinen schlüpfrigen Histörchen, Wieland und andere Grosse haben einem Tross geringerer Geister ein recht übles Vorbild gegeben. Dass auch die Musik einer ähnlichen Entartung fähig ist, dass auch sie den niedrigsten Instinkten schmeicheln kann, braucht nur angedeutet zu werden.

Auch die Ehrsucht übt eine ausserordentlich korrumpierende Wirkung auf dem Gebiet der Kunst aus. Fürsten, welche von ihr besessen sind, sehen vielfach die höchste Aufgabe der Dichter und Künstler in der Verherrlichung ihrer

---

eine durch die Verhältnisse aufgezwungene gesundheitsschädliche Lebensweise, unverschuldete Krankheiten des betreffenden selbst oder seiner Eltern und Voreltern die Ursache sind.

Person und ihres Hauses, und je grösser ihre Macht und ihr Einfluss ist, desto schlimmer ist der Schaden:

„Denn dort, wo Sklaven knien, Despoten walten,
Wo sich die eitle Aftergrösse bläht,
Da kann die Kunst das Edle nicht gestalten,
Von keinem Ludwig wird es ausgesät;
Aus eigner Fülle muss es sich entfalten,
Es borget nicht von irdscher Majestät,
Nur mit der Wahrheit wird es sich vermählen,
Und seine Glut durchflammt nur freie Seelen."

Übrigens ist es bei der Masse vielfach nicht viel anders. Freilich kann nicht jeder Philister, auch wenn er Millionen besitzt, von einem Poeten seinen Ruhm besingen oder von einem Künstler sich ein Denkmal setzen lassen, es sei denn ein Grabdenkmal; aber dafür sonnt man sich gern im Ruhm eines grösseren Ganzen, dem man angehört, der Stadt, des Staates, des Volkes. Unzählige mittelmässige Denkmäler, „patriotische" Lieder und Theaterstücke, in denen von der Vaterlandsliebe eines Arndt, Körner oder Schenkendorf kein Hauch zu spüren ist, legen Zeugnis ab von dem Einfluss, den die in der Form des nationalen oder auch lokalen Hurrapatriotismus sich äussernde Ehrsucht der Menge auf die Kunst bei uns und in anderen Ländern ausübt. Unzertrennlich ist auch von dieser Art von Kunsterzeugnissen die innere Unwahrhaftigkeit, um nicht zu sagen Verlogenheit. Das Interesse an ihnen ist ja im Grunde identisch mit dem, welches wir an Schmeicheleien nehmen, nur dass der Künstler, wenn er einiges Talent hat, besonders schön zu schmeicheln versteht; und die ethischen Wirkungen sind natürlich dieselben wie bei anderen Schmeicheleien: wer für sie empfänglich ist, wird dadurch in seiner Ehrsucht bestärkt, und der Schmeichler selbst leidet unersetzlichen Schaden an seinem besseren Teil. Dass man, wie es auch noch hier und da geschieht, der Jugend durch Bekanntmachung mit solchen Kunstprodukten Patriotismus einflössen will, bedeutet eine Irreleitung des ethischen sowohl wie des ästhetischen Urteils.[1])

[1]) Selbst Geibel, welcher sonst über solche Verirrungen erhaben ist, hat in der Aufregung des grossen Augenblickes und, was man zu seiner Ehre sagen muss, in gewissem Sinne bona fide, ein Gedicht verbrochen,

Der entartete Geschmack einflussreicher Personen oder auch grosser Teile des Publikums führt also zu einer entarteten Kunst, und diese trägt nicht bloss dazu bei, Ehr- und Genusssucht in den betreffenden Kreisen noch weiter aufzureizen, sondern sie übt auch auf bisher Unbeteiligte, insbesondere auf die heranwachsende Jugend, einen verderblichen Einfluss aus. Dies führt uns auf eine der wichtigsten Fragen der Ethik, den Zusammenhang der sittlichen Entartung des einzelnen mit derjenigen anderer bez. seiner Umgebung, eine Frage, deren Beantwortung zu einer vollen Einsicht in das Wesen des bösen Prinzips unerlässlich ist.

## V. Der Zusammenhang des Bösen in der Menschheit.

Zunächst ist hier ein Wort zu sagen über die Vererbung, welcher Augustin und nach ihm eine unzählige Reihe von Theologen die Schuld an der Macht des Bösen über den Menschen zu einem grossen Teil haben zuschieben wollen. Worin das Wesen der Vererbung besteht, darüber ist die Wissenschaft noch völlig im unklaren; dass sie aber im Leben eine grosse Rolle spielt, liegt klar vor jedermanns Augen. Körperliche und geistige Eigenschaften sind ganz offenbar vererblich.[1])

welches trotz der unleugbaren Schönheit der Form besser ungeschrieben geblieben wäre und jedenfalls je eher desto besser aus den Schulbüchern und Schulfesten verschwinden sollte. Es ist das bekannte „Am dritten September“. Das Gedicht strotzt geradezu von einem hohlen und unwahren Pathos. Von dem dritten Napoleon heisst es da: „Es zog von Westen der Unhold aus, sein Reich zu festen in Blut und Graus; mit allen Mächten der Höll' im Bund die Welt zu knechten, das schwur sein Mund.“ Und im 5. Verse heisst er gar „der Drache“, den der Herr des Lichts am dritten Tage der Schlacht mit Donnerkrachen vom güldenen Stuhl „hinab zum Pfuhl“ geschleudert habe. Das alles ist weder vom ethischen noch vom ästhetischen Standpunkt zu rechtfertigen und höchstens geeignet, das gesunde Urteil der Jugend zu verwirren.

[1]) Wobei dahingestellt bleiben mag, ob nicht die Vererbung geistiger bez. psychischer Eigenschaften auf körperliche Vererbung zurückzuführen ist. Bez. der Vererbung von Krankheiten sagt Strümpell in seiner „Pädagogischen Pathologie“ (3. Aufl. S. 109): „Über die Vererbung körperlicher Krankheiten kann kein Zweifel stattfinden, wenn auch nicht zu vergessen ist, dass dabei das Wort Vererbung nur einen zwar tatsächlichen, aber doch bis jetzt ganz dunkeln Vorgang bezeichnet. Diese Dunkelheit ist nun auf dem psychischen Gebiete so gross, dass man sich nicht wundern darf, wenn

Damit in Zusammenhang steht es und ist ebenfalls eine unleugbare Tatsache, dass die Schädigung des Körpers und Geistes durch Laster und Leidenschaften auch auf die Nachkommen bis zu einem gewissen Grade sich fortpflanzt. Jede Sünde, so scheint es, hinterlässt nicht bloss in dem sündigenden Individuum, sondern auch in seinen Nachkommen ihre Spuren. Die Sünden der Väter werden heimgesucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied.[1])

Dass dies für das ethische Gebiet von grosser Bedeutung ist, bedarf keines Beweises. Ererbte körperliche Defekte schaden noch am wenigsten, sie sind nur für die ethische Betätigung hinderlich. Dagegen wird durch die ererbte geistige Schädigung des Kindes die moralische Bildungsfähigkeit immer in höherem oder geringerem Grade beeinträchtigt, wie aus dem im vorigen Kapitel geschilderten engen Zusammenhang zwischen der Vernunft und dem ethischen Prinzip als selbstverständliche Folge sich ergibt. Ja diese ererbten geistigen Defekte können einen solchen Umfang und Grad erreichen, dass eine sittliche Erziehung durch andere, von einer sittlichen Selbsterziehung ganz zu schweigen, überhaupt nicht mehr möglich ist.[2]) Aber diese

---

jemand eine psychische Vererbung ganz bezweifelt oder, falls er sie überhaupt für annehmbar hält, er dieselbe immer nur durch eine Vermittelung von seiten einer körperlichen Vererbung, mit der einmal psychische Vorgänge zusammenhingen, denkbar findet. Dieser Standpunkt wird auch hier für richtig gehalten." Die Stellung zu diesem Problem wird in erster Linie von metaphysischen Voraussetzungen abhängen, auf welche hier nicht eingegangen werden kann.

[1]) Vergl. die lehrreichen wenn auch unerfreulichen Darlegungen in v. OETTINGENS „Moralstatistik", besonders das Kapitel über „Siechtum und Sterblichkeit im Zusammenhange mit sittlichen Faktoren" (3. Aufl. S 656 ff). Selbstverständlich ist es, dass körperliche oder geistige Defekte eines Kindes nicht immer auf sittliche Verfehlungen der näheren oder entfernteren Vorfahren desselben schliessen lassen, sondern in ganz anderen Umständen, z. B. sehr ungünstigen Lebensverhältnissen, in Unfällen der Mutter während der Schwangerschaft und dergl. ihren Grund haben können.

[2]) Indessen muss man sich, wie STRÜMPELL in seiner „Pädagogischen Pathologie" mit Recht betont, vor zu pessimistischer Auffassung hüten. Bei manchen Krankheiten, heisst es dort, könne der Arzt nach festgestellter Diagnose mit Sicherheit annehmen, dass sie überhaupt nicht heilbar seien. „So etwas kommt in der pädagogischen Therapie nur in den Fällen, wo die Erklärung der Unheilbarkeit eines Fehlers vom Kinderarzt, wie etwa beim Blödsinn oder bei einer Psychose, mit Sicherheit abgegeben werden kann, sonst aber garnicht vor. Der pädagogische Therapeut kann keinen

unleugbaren Tatsachen beweisen keineswegs die Vererbung des Bösen, oder sagen wir lieber: eines Keimes des Bösen resp. der Sündhaftigkeit. In einem infolge väterlicher Sünden blödsinnigen oder irrsinnigen Kinde, um den äussersten Fall anzunehmen, kann freilich niemals das gute Prinzip eine Macht gewinnen, aber ebensowenig das böse. Was ein solches bedauernswertes Wesen tut, kann man mit moralischem Massstab überhaupt nicht messen. Und dementsprechend kann man ganz allgemein behaupten: Alles, was die notwendige Folge ererbter geistiger Defekte, einer ererbten „psychopathischen Minderwertigkeit“ ist, kommt für die moralische Beurteilung des Individuums garnicht in Betracht; das Böse beginnt erst jenseits dieser Grenze.

Möglicherweise vererbt sich auch im Zusammenhang mit den Spuren, welche die Sünde im Organismus der Eltern hinterlassen hat, eine mehr oder minder hochgradige Empfänglichkeit für gewisse Reize und damit eine Disposition zu gewissen Lastern und Leidenschaften, sodass das betreffende Individuum in mancher Beziehung stärkeren Versuchungen ausgesetzt sein würde als der völlig normale Mensch.[1]) Aber auch dies bedeutet noch keine Vererbung eines Keimes des Bösen bez. der Sündhaftigkeit. Das Böse wurzelt nämlich, wie im Anfang dieses Kapitels festgestellt wurde, in der Genuss- und Ehrsucht. Diese aber hat mit dunklen Instinkten, Trieben oder Dispositionen nichts zu tun, sondern setzt die Spontaneität des Menschen unbedingt voraus. Wären die ererbten Dispositionen übermächtig, könnte der Mensch ihnen garnicht widerstehen, so würde von Genusssucht oder Ehrsucht bei ihm garnicht die Rede sein können, ebensowenig wie bei dem ganz von seinen Trieben beherrschten Tier, welches einerseits nicht enthaltsam sein kann (vorausgesetzt, dass nicht ein stärkerer Trieb oder Affekt dies bewirkt), andererseits aber auch nicht genuss- und ehrsüchtig. Das Urteil über die sittliche Beschaffenheit des Menschen hängt davon ab, wie er sich zu der

---

einzigen pädagogischen Fehler eines Kindes von vorn herein für unheilbar erklären, weil die Bildungsfähigkeit des geistigen Lebens so gross und zäh ist, dass auch der schlimmste Fehler der Art wieder verschwinden und einem besseren Zustande Platz machen kann“ (a. a. O. S. 115|16).

[1]) Der hier nur als Maasstab angenommen wird ohne Rücksicht darauf, ob er in Wirklichkeit vorkommt.

ererbten Naturgrundlage stellt, ob er das Triebleben zu disziplinieren und der Leitung des guten Prinzips zu unterwerfen, oder ob er es wohl gar künstlich anzustacheln sucht, um sich sinnlichen Genuss resp. den Rausch des Ehrgenusses zu verschaffen. Auch das Urteil des Menschen über sich selbst hängt davon ab. Er wird Gewissensbisse empfinden, wenn er mit Bewusstsein sich mit dem guten Prinzip in Widerspruch gesetzt hat. Dagegen wird bei einer geistig degenerierten Persönlichkeit, welche vielleicht auch mit erblichen Dispositionen zu gewissen Lastern und Leidenschaften stark belastet ist, von Gewissensregungen wenig zu spüren sein. Doch darüber später mehr.

Wir würden also, soweit die uns bis jetzt nur mangelhaft bekannten Tatsachen einen Schluss zulassen, zu dem Ergebnis gelangen, dass zwar die Folge der Vererbung ein geringerer oder grösserer, schlimmstenfalls auch ein völliger Mangel an moralischer Bildungsfähigkeit sein kann, dass ferner vielleicht auch Dispositionen zu gewissen Lastern und Leidenschaften sich vererben, dass aber von erblicher Übertragung eines Keimes des Bösen oder der Sündhaftigkeit nicht die Rede sein kann, da das Böse nicht weniger als das Gute die Vernunfttätigkeit des Menschen voraussetzt. Ebensowenig wie jemand als guter Mensch auf die Welt kommen kann, kann er es als böser.

Das schliesst nicht aus, dass das Böse potentiell in jedem Menschen steckt. Wäre mit der Befriedigung seiner Triebe für den Menschen gar keine Annehmlichkeit verbunden, hätte er gar keine Empfindung für Genuss und Ehre, so würden Genuss- und Ehrsucht mit ihren Folgezuständen garnicht in ihm aufkommen, oder mit anderen Worten, das böse Prinzip gar keine Wurzel in ihm fassen können. Nun aber ist die Empfänglichkeit für sinnlichen und Ehrgenuss die natürliche Folge der ganzen Organisation des Menschen, und wenn nicht der mit seiner Eigenschaft als Vernunftwesen verbundene Sinn für Würde auch da wäre, wenn nicht das ethische Prinzip mit seinem Anspruch auf unbedingte Geltung lebendig entgegenwirkte, so müssten auf Grund jener Empfänglichkeit unausbleiblich Ehr- und Genusssucht sich in jedem Menschen entwickeln und ihn völlig beherrschen, nur mit der Beschränkung etwa, dass seine Intelligenz ihn davor bewahren würde,

seine Genussfähigkeit allzu früh zu vergeuden. Denn wenn Genuss und Ehre für jeden normal organisierten Menschen etwas Verlockendes haben, so ist im Falle, dass entgegengesetzte Triebfedern fehlen, nicht einzusehen, was ihn abhalten sollte, sich soviel Genuss und Ehre zu schaffen wie möglich und alle hierzu tauglichen Mittel anzuwenden. Nehmen wir nun zwei Menschen an, in denen das ethische Prinzip gleich stark bez. schwach ist, so werden Genuss- und Ehrsucht, welche potentiell in beiden liegen, sich in demjenigen unter ihnen am leichtesten und mächtigsten entwickeln, welcher für sinnlichen und Ehrgenuss die lebhafteste unmittelbare Empfindung hat (was selbstverständlich an sich nichts Böses ist), in dessen Erinnerung oder voreilender Phantasie sich ferner Ehre und Genuss am lockendsten malen, und dem endlich Ehren und Genüsse am unmittelbarsten vor Augen stehen. Was für Ehren und Genüsse uns aber winken, das hängt in erster Linie von den sittlichen und kulturellen Zuständen ab, mit denen wir in Berührung kommen, und ebenso kommt es sehr auf die Menschen an, mit denen wir hauptsächlich zu tun haben, ob uns jene Ehren und Genüsse in mehr oder weniger verlockendem Lichte erscheinen. Hieraus erhellt, von welch' ausserordentlicher Bedeutung für die sittliche Entwickelung des Menschen seine Umgebung ist.

Schon im Elternhause werden oft den Kindern Genüsse, besonders für den Gaumen, in überreicher Zahl geboten, manchmal sogar auf Kosten der Befriedigung wirklicher Bedürfnisse und unter Missachtung des Instinktes des Kindes, welcher, so lange er noch unverdorben ist, dasselbe mehr nach reeller Kost verlangen lässt. Auch die Gewöhnung an eine reichliche und allzu bequeme Lebensweise begünstigt die Entwickelung der Genusssucht. Zugleich wird die Entstehung der Ehrsucht dadurch befördert, dass die Kinder daran gewöhnt bez. direkt dazu angeleitet werden, in den Dienstboten eine niedere Menschenklasse zu sehen, oder, was in der Wirkung auf dasselbe hinauskommt, dass die Dienstboten, aus freien Stücken oder auf Befehl, die Kinder nicht wie Kinder, sondern wie junge Herrschaften behandeln, eine Verirrung, welche in vornehmen Häusern sogar bei den Hauslehrern vorkommen soll. Wie süss es ist, geehrt zu werden und befehlen zu können, kommt dadurch den Kindern zum Bewusst-

sein, lange bevor das ethische Prinzip genügend in ihnen erstarkt ist, um ein Gegengewicht zu bilden. Hat das Kind das grosse Glück, von vernünftigen Eltern vor diesen Gefahren bewahrt zu werden, wozu auch ein vorbildliches Verhalten derselben gehört, so treten doch ausserhalb des Hauses allerlei Genüsse und Ehren lockend in seinen Gesichtskreis, besonders bei hochentwickelter äusserer Kultur, sowie da, wo die Standesunterschiede sehr scharf ausgeprägt sind, was bisweilen auch unter sonst einfachen Verhältnissen der Fall sein kann. Schon das Schaufenster ist in grossen Städten nicht ohne Einfluss auf die Entwickelung der Genusssucht, wenn sie auch bei Proletarierkindern sich oft nur im Neide äussern kann. Zur Förderung der Ehrsucht trägt manchmal sogar das Zusammentreffen der verschiedenen Stände und Gesellschaftsklassen in der Schule bei, welches von rechtswegen in dieser Beziehung segensreich wirken sollte. Kinder aus vornehmen Häusern — ein Begriff, welcher je nach den Verhältnissen sehr relativ ist — nehmen, wenn ihre Genossen sich dadurch imponieren lassen und vielleicht sogar der Lehrer gewisse Rücksichten nimmt, leicht ein hochmütiges bez. herablassendes Wesen an, und andere drängeln sich, wie man dies in unseren höheren Schulen, vor allem den Alumnaten, zu beobachten Gelegenheit hat, an sie heran, um an ihrem Glanze teilzunehmen, oder erfüllen sich doch frühzeitig mit dem Bewusstsein, wie herrlich es sein muss, als Millionär oder Graf durchs Leben zu wandeln. Der Ehrsucht und Streberei, welcher unser modernes Kulturleben einen so vortrefflichen Boden für kräftiges Wachstum bietet, wird so in der Jugend schon mannigfache Gelegenheit zur Entfaltung gegeben. Hinzu kommt noch die direkte Verführung und Aufreizung, auch im Leben der Erwachsenen. Nicht bloss Wallenstein hat die Gräfin Terzky als bösen Engel neben sich, andere ehrgeizige Weiber haben oft eine ähnliche Rolle gespielt; natürlich kann die Anreizung auch von männlicher Seite kommen. Auf dem Gebiete der Genussucht spielt die Verführung eine mindestens ebensogrosse Rolle. Sexuelle Verirrungen, um von der „Verführung" gewöhnlichen Schlages gar nicht zu reden, würden nicht entfernt soweit verbreitet sein, wenn nicht einer dem anderen als Lehrmeister diente. Oft arbeiten Ehrsucht und Genusssucht sich dabei gegenseitig in die Hände. Mancher junge Mensch

ist erst durch den Spott seiner Genossen über sein unmännliches Wesen zum Verkehr mit liederlichen Weibern veranlasst worden, und mancher, der allmählich zum Sklaven des Alkohols geworden ist, hat ihn zunächst mit Widerstreben zu sich genommen, nur um sich in den Augen anderer keine Blösse zu geben.

Als Medium für die Erregung der Genuss- und Ehrsucht des Individuums durch andere dient oft auch die oben besprochene Übertragung der Stimmung. Dort war die Rede davon, wie das Individuum darauf ausgeht, gewisse ihm erwünschte Stimmungen auf sich übertragen, künstlich in sich entstehen zu lassen. Hier kommt in Betracht, dass die Stimmung anderer, mit denen wir zufällig oder durch die Verhältnisse zusammengeführt werden, auf den noch unbefestigten Charakter eine sehr verführerische Einwirkung haben kann. Gar mancher hat erst durch die Gesellschaft, mit welcher er verkehrt, gewisse Stimmungen kennen und schätzen lernen und geht dann immer mehr darauf aus, sie künstlich in sich zu erzeugen. Auch die entartete Kunst ist dadurch, dass sie das Laster mit Grazie umgibt, es seiner Hässlichkeit entkleidet, von verhängnisvoller Bedeutung. Doch können wir uns, da schon oben davon die Rede war, ein näheres Eingehen darauf ersparen.

Der üble Einfluss der Umgebung, in welcher das einzelne Individuum sich bewegt, ist aber damit noch keineswegs erschöpft. Es ist oben dargestellt worden, wie Genuss- und Ehrsucht, wo sie einmal sich entwickelt haben, mit Notwendigkeit zu einer ganz übertriebenen Schätzung der natürlichen Güter führen. Diese Schätzung nun, welche in dem einzelnen Menschen entsprechend der Entwickelung, welche Genuss- und Ehrsucht in ihm gewonnen haben, auch ganz von selbst sich einstellen würde, wird durch die Einwirkung anderer noch bedeutend befördert. Es ist im 2. Kapitel ausgeführt worden, dass der Mensch, solange er selbst noch nicht urteilsfähig ist, die Ansichten seiner Umgebung, wenn er nicht etwa Misstrauen gegen sie hegt, auf Treu und Glauben übernimmt. Dazu gehören auch die Ansichten über Stand, Rang, Amt, Geld und dergleichen. Das Kind kann z. B. über die Bedeutung und den Wert des Geldes unmöglich selbst urteilen. Merkt es nun, dass seine Eltern,

seine Verwandten oder auch sonstige Personen, welche ihm geistig überlegen sind, auf den Erwerb von Geld ein grosses Gewicht legen, ja, dass ihnen dies die wichtigste Angelegenheit ist, so wird sich auch in ihm leicht eine ganz übertriebene Meinung von dem Werte des Geldes festsetzen. Vielleicht korrigiert es dieselbe im Laufe der Zeit, wenn es selbst urteilsfähig wird; in vielen Fällen aber bleibt von dieser Überschätzung ein gutes Stück erhalten, denn viele Menschen kommen von ihren Vorurteilen ihr lebelang nicht los. Mit dem Standesdünkel und anderen Dingen geht es ähnlich. So erklären sich gewisse Charakterzüge, die bei den Gliedern einer Familie sich wiederholen, und zwar viel einfacher, als wenn man sich auf die Vererbung beruft, deren Wesen noch ganz im Dunkeln liegt. Durch die eigene Ehr- oder Genusssucht werden dann solche Züge oft noch in der unangenehmsten Weise gesteigert. Aber auch noch in anderer Art kann sich die bei unserer Umgebung herrschende Überschätzung irdischer Güter auf uns übertragen bez. die bei uns so wie so vorhandene Überschätzung noch steigern. Reichtum verleiht überall, wie die Welt nun einmal ist, Einfluss und selbst ein gewisses Ansehen, und der Ehrsüchtige wird aus diesem Grunde überall Wert darauf legen, ihn zu besitzen. Dies wird aber am meisten dort der Fall sein, wo, wie etwa in einer reichen Handelsstadt, Ansehen und Einfluss in erster Linie von der Grösse des Besitzes abhängen. In einem anderen Milieu, etwa einer kleinen Residenz, werden Rang, Stand, Titel, Orden besonders geschätzte Artikel sein. Wenn wir in einer Welt lebten, in der alle diese Dinge wenig oder nichts gälten, so würden Beamtendünkel, Standeshochmut, Protzentum u. dergl. sich bei dem Ehrsüchtigen garnicht oder doch nur in geringem Grade entwickeln können. Wie die Menschen einmal sind, bestärken sie sich gegenseitig in der Überschätzung der äusseren Güter. Wie sehr die Interessengegensätze durch solche übertriebene Schätzung verschärft und welche Versuchungen und sittliche Gefahren dadurch für den einzelnen herbeigeführt werden, ist schon oben ausgeführt worden.

Noch eine andere Tatsache ist zu betonen. Genuss- und Ehrsucht mit ihren Folgeerscheinungen würden überall, auch wenn wir uns in einer sittlich-vollkommenen Gesellschaft befänden, eine Versuchung zu allerhand widersittlichen Hand-

lungen bilden. Aber je höher unsere Umgebung in sittlicher Beziehung steht, desto mehr werden wir doch davor zurückscheuen, uns durch eine verwerfliche Handlungsweise blosszustellen. Das macht uns freilich an sich um kein Haar besser als wir sind, da es auf die Gesinnung ankommt und nicht darauf, wie weit sie sich ans Tageslicht wagt. Aber es wird doch, je mehr und je länger wir diese Rücksicht im eigenen Interesse zu üben gezwungen sind, die Entwickelung des Bösen immer bis zu einem gewissen Grade gehemmt. Lebten wir in einer Umgebung, in welcher alle Laster frei walteten, in der wir uns garnicht zu genieren brauchten, in der höchstens die Rücksicht auf das Strafgesetz und die Rache anderer uns einige Rücksicht auferlegte, so würden nicht allein viel mehr widersittliche Handlungen von uns begangen werden, sondern es würden auch durch die häufigere Ausübung alle in uns steckenden widersittlichen Tendenzen an Kraft und Gewalt über uns gewinnen, und dem ethischen Prinzip würde der Kampf immer schwerer gemacht werden. Nun ist ja glücklicherweise ein solcher Zustand der Gesellschaft ein Ausnahmefall, wie er meistens nur in Zeiten des Verfalls vorkommt oder bei grossen Umwälzungen der Verhältnisse, wo alles darunter und darüber geht. Immerhin ist die Sache auch für gewöhnlich schlimm genug, oft so schlimm, dass die wohltätige Scheu vor dem Urteil der Umgebung sich garnicht entwickeln kann. Eine sittlich verwerfliche Handlungsweise kann so verbreitet sein, dass man sich ihrer nicht allein vor anderen nicht schämt, sondern auch wohl sein eigenes Gewissen damit einlullt, wie die Verhältnisse nun einmal seien, gehe es nicht anders, man sei um der Selbstbehauptung willen gezwungen, es so zu machen wie so viele andere auch. In einer Schule oder Klasse z. B. sind allerlei Durchstechereien und Täuschungen an der Tagesordnung; wer sich ihrer bedient, schädigt dadurch seine Stellung bei seinen Mitschülern durchaus nicht; vielleicht gilt sogar der, welcher es nicht tut, für einen Narren; Eltern und Verwandte sehen in diesen Dingen eine Art Notwehr gegen die überspannten Anforderungen der Schule. Es wird unter den Knaben, welche in diese Verhältnisse neu eintreten, solche geben, wenn auch nur wenige, welche alle unlauteren Hülfsmittel grundsätzlich verschmähen; andere werden sich ihrer nur in der äussersten Bedrängnis bedienen, etwa aus Furcht

sitzen zu bleiben; die meisten aber, und zwar gerade diejenigen, in welchen Genusssucht und Ehrsucht schon eine gewisse Macht gewonnen haben, werden sich rasch dem herrschenden System akkommodieren, ihr Gewissen damit beruhigen, dass man sonst anderen gegenüber allzu sehr im Nachteil sei, und sich so frühzeitig daran gewöhnen, unlautere Mittel als etwas im Leben Unentbehrliches und Unvermeidliches zu betrachten. In ähnlicher Weise wird sich oft der Kaufmann durch unreelle Geschäftsgewohnheiten seiner Konkurrenten auf schiefe Bahnen drängen lassen. Auch auf dem Gebiet der Politik, der inneren sowohl wie der äusseren, zeigen sich dieselben Erscheinungen. Es ist freilich, wenn man den Satz ganz allgemein nimmt, nicht wahr, dass die Politik den Charakter verdirbt, aber die Art, wie die Politik betrieben wird, kann allerdings den Charakter verderben. Je mehr allerlei zweifelhafte, unlautere Praktiken, Kniffe und Intriguen üblich sind und ohne Bedenken von anderen ausgeübt werden, desto eher wird sich der Parteiführer, der Diplomat, der Staatsmann, um sich selbst und die von ihm vertretene Sache zu behaupten, auch für seine Person zum Gebrauch solcher Mittel entschliessen, die sein Bewusstsein zunächst tadelt, und seine ganze Denkweise wird sich den herrschenden Missbräuchen immer mehr anpassen.

Durch das einmal in der Welt herrschende Böse wird also jeder einzelne Mensch, welcher in die menschliche Gesellschaft hineinwächst, von den verschiedensten Seiten her in Mitleidenschaft gezogen. Nehmen wir hinzu, dass das Böse potentiell so wie so in jedem Menschen steckt, ja dass schon die natürlichen Triebe, wie im Anfang dieses Kapitels ausgeführt wurde, wenn sie nicht durch die Vernunft diszipliniert werden, ihn beständig mit dem guten Prinzip in Konflikt zu bringen drohen, und dass dies selbst dann der Fall sein würde, wenn er in einer sittlich hochstehenden Umgebung lebte, so ist es in der Tat nicht zu verwundern, dass nach der übereinstimmenden Erfahrung aller urteilsfähigen und unbefangenen Beobachter das Böse eine ganz allgemeine Erscheinung in der Menschheit ist. Nicht als ob man mit absoluter Sicherheit beweisen könnte, dass es einen in sittlicher Beziehung völlig reinen Menschen niemals und nirgends gegeben habe und geben könne. Es ist mehr eine Wahrscheinlichkeitsrechnung

auf Grund einer grossen, aber doch nicht entfernt vollständigen Reihe von Erfahrungen und Tatsachen, aber diese Berechnung lässt wenigstens soviel mit Sicherheit erkennen, dass die Wahrscheinlichkeit, dass das böse Prinzip in einem Menschen gar keine Wurzel fasse, unendlich gering ist. Bei alledem kann man sich doch keineswegs dabei beruhigen, dass das Böse nun einmal unvermeidlich sei und gewissermassen auf Naturnotwendigkeit beruhe. Die Spontaneität des Menschen kann bei der Erklärung des Bösen, wie man sich auch drehen und wenden mag, nicht ausgeschaltet werden. Mögen die Versuchungen und schlechten Einflüsse, denen wir von Jugend an ausgesetzt waren, noch so gross gewesen sein, mag uns ganz ohne unsere Schuld der Wert der irdischen Dinge in falschem Lichte erschienen und die Hässlichkeit des Bösen vielfach verhüllt worden sein, das alles nimmt nicht weg, dass uns Genuss- und Ehrsucht, welche die Wurzel des Bösen bilden, nicht ohne unser Zutun von aussen her eingeimpft werden, sondern dass sie nur dadurch zustande kommen können, dass wir das Trachten nach Ehre und Genuss, auch auf Kosten des in uns wirksamen guten Prinzips, mit Bewusstsein in unseren Willen aufnehmen, es uns als Zweck setzen. Mephistopheles äussert sich bekanntlich dem Herrn gegenüber hinsichtlich der sittlichen Beschaffenheit des Menschen:

„Ein wenig besser würd er leben,
Hättst du ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben.
Er nennts Vernunft und brauchts allein,
Nur tierischer als manches Tier zu sein."

Das ist etwas einseitig, denn die Ehrsucht ist dabei nicht berücksichtigt, und die Tiere könnten sich nicht ohne Grund die Zusammenstellung mit lasterhaften Menschen verbitten, aber der Grundgedanke ist durchaus richtig: das Böse hängt mit dem Missbrauch der Vernunft zusammen. Wären wir nicht vernunftbegabte und dadurch über die blosse Naturnotwendigkeit erhabene Wesen, so würde das Böse ebensowenig wie das Gute möglich sein. Das sieht man am deutlichsten, wenn man die Menschheit als Ganzes betrachtet. Beim einzelnen Menschen mag es scheinen, als ob er dem Bösen gegenüber bloss leidend sich verhalte; beim Blick auf die Menschheit muss diese Vorstellung schwinden. Alle Abirrungen von der

naturgemässen Befriedigung der Triebe, alle die raffinierten Mittel zur Anstachelung der Stimmung, zur Erzielung von sinnlichem und Ehrgenuss, alles fast, was dem einzelnen Menschen als Versuchung und Verführung entgegentritt, die Menschheit selbst hat es ausgeklügelt und geschaffen; es legt Zeugnis davon ab, wie die Vernunft planmässig in den Dienst solcher Zwecke gestellt wird, welche der Natur und der Bestimmung des Menschen in gleichem Masse widerstreiten.

## VI. Die Selbstsucht als letzte Konsequenz der Genusssucht und Ehrsucht und als Vollendung des Individuell-Bösen.

Aus diesem engen Zusammenhange des Bösen mit der Vernunft erklärt sich auch, dass das böse Prinzip in seiner individuellen Verkörperung seine Vollendung findet in der Selbstsucht, dem Egoismus. Richten wir unsere Aufmerksamkeit darauf, wie sich dieselbe von Stufe zu Stufe allmählich entwickelt, so ergibt sich folgendes Bild. Solange das Kind ausschliesslich von seinen Trieben und Affekten geleitet wird, ist von einem eigentlichen Wollen noch nicht die Rede, da bei diesem immer die Vernunft im Spiele ist, einerseits dadurch, dass sie ihr Urteil über die Begehrenswürdigkeit eines Objekts abgibt, andererseits dadurch, dass sie Mittel und Wege zur Erlangung desselben ausfindig machen soll. Das Wollen beginnt (soweit das hier behandelte Gebiet des Bösen in Betracht kommt), wenn das Kind, auch mit Nichtachtung des in ihm wirksamen ethischen Prinzips, nach Ehre und Genuss zu trachten und seine Vernunft zur Erreichung dieser Ziele zu gebrauchen anfängt. Dies Wollen ist aber zunächst noch zersplittert, völlig von dem, was zufällig in den Gesichtskreis getreten ist, abhängig und seiner eigenen Konsequenzen noch nicht bewusst. Ein weiterer Schritt vorwärts auf der schiefen Bahn ist es, wenn der Mensch die äusseren Güter als Mittel zur Befriedigung der Ehr- und Genusssucht immer mehr kennen und schätzen lernt und sein Wollen darauf konzentriert, sie zu erlangen. Dadurch werden, wie schon oben dargestellt ist, die Interessengegensätze ungeheuer verschärft, und der Mensch wird sich dessen immer mehr bewusst, während diese

Gegensätze auf den untersten Stufen der Entwickelung der Genuss- und Ehrsucht noch garnicht zum klaren Bewusstsein zu kommen brauchen. Je konsequenter nun das Individuum der Genuss- und Ehrsucht huldigt, desto mehr wird es ausschliesslich das eigene (durch Genuss- und Ehrsucht bestimmte) Interesse ins Auge fassen und sich daran gewöhnen, seine Stellung zu allen Dingen, Vorgängen und Personen davon abhängig zu machen, ob es Schaden von ihnen zu befürchten hat oder Nutzen von ihnen ziehen kann. Diese Gesinnung ist es, welche wir Egoismus oder Selbstsucht nennen.[1]) Dieselbe braucht durchaus nicht immer schädliche Folgen zu haben. Der von konsequent ausgebildeter Selbstsucht Geleitete wird sich z. B. durchaus nicht blindlings den unmittelbaren Impulsen seiner Genuss- und Ehrsucht überlassen, er wird überlegen, ob nicht durch den augenblicklichen Genuss ihm vielleicht ein dauernder Schaden an der Gesundheit erwachsen und seine Genussfähigkeit dadurch intensiv oder extensiv vermindert werden kann. Er wird überhaupt, je konsequenter er ist, desto mehr das Ganze ins Auge fassen, aber immer wird sein Handeln nach den Gesichtspunkten der Genuss- und Ehrsucht orientiert bleiben. Es ist auch nicht notwendig, dass er äusserlich betrachtet in Konflikt mit dem Sittengesetz gerät. Er kann sogar unter Umständen für das Wohl seiner Mitmenschen lebhaft eintreten, er kann sich z. B. um die Bestrafung von Verbrechen energisch bemühen, obgleich er selbst vorläufig von ihnen nicht bedroht wird, er kann die Geselligkeit pflegen, er kann sich an allerlei gemeinnützigen Unternehmungen beteiligen, aber dies alles nur, insoweit er direkt oder indirekt Vorteil daraus zieht oder zu ziehen hofft. Ist dies nicht der Fall, so wird der konsequent Selbstsüchtige ganz anders handeln. Kollidieren seine Interessen mit denen anderer, so wird er rücksichtslos auf Kosten derselben seinen Vorteil verfolgen, wird die etwa in ihm selbst sich regenden

---

[1]) Man kann also die Selbstsucht nicht zum Ausgangspunkt des Bösen machen, wie es vielfach geschieht und wie ich selbst früher getan habe (in meiner „Sittenlehre Jesu“, I, S. 9). Ehr- und Genusssucht sind nicht die Folgen der Selbstsucht, sondern diese ist die Folge der konsequent durchgeführten Genuss- und Ehrsucht. Die zentrale Bedeutung der Selbstsucht auf dem Gebiet des Bösen wird, wie sich im Folgenden zeigen wird, dadurch nicht aufgehoben.

psychischen Widerstände zu unterdrücken suchen und, wenn er nicht fürchten muss, selbst in Gefahr zu geraten, wird er auch vor dem Ärgsten nicht zurückschrecken.

Die Selbstsucht, welche die logische Folge der konsequent durchgeführten Genuss- und Ehrsucht ist, sucht eben immer das Ihre und entfremdet dadurch immer mehr den Menschen seinen Mitmenschen, bildet eine Kluft zwischen ihm und ihnen, wenn sie auch äusserlich vielleicht nicht wahrnehmbar ist, und zwar umsomehr, als er notwendigerweise andere nach sich zu beurteilen geneigt ist und den Egoismus, der ihm so natürlich und vernünftig vorkommt, auch in anderen voraussetzt. Ja, die Selbstsucht entfremdet ihn auch den höheren Wesen, an die er etwa glaubt; auch ihnen gegenüber nimmt er seine Stellung ein lediglich nach seinem individuellen, durch Ehr- und Genusssucht im letzten Grunde bestimmten Interesse, sehr devot natürlich, wie es grossen, übergewaltigen Herren gegenüber nicht anders möglich ist, aber doch ohne irgendwelche innerliche Hingabe und Hinneigung, wie er auch umgekehrt bei ihnen ein wirkliches Interesse für seine Person vorauszusetzen unfähig ist. Die Selbstsucht ist also das genaue Gegenteil der Liebe, welche die letzte Konsequenz der individuellen Verkörperung des guten Prinzips darstellt. Ob die Selbstsucht in voller Ausbildung und Konsequenz häufig oder ob sie überhaupt vorkommt, können wir hier dahingestellt sein lassen. Klar ist aber, dass je mehr sich Genusssucht und Ehrsucht in einem Menschen zur Selbstsucht verdichten, desto schärfer der Gegensatz zu dem in jedem geistig normalen Menschen wirksamen ethischen Prinzip hervortritt, eine Disharmonie, welche das zur Einheit strebende Bewusstsein in der einen oder anderen Weise zu überwinden trachtet. Diesen Kampf zwischen dem guten und dem bösen Prinzip wollen wir im nächsten Kapitel näher ins Auge fassen.

Fünftes Kapitel.

# Der Kampf des guten Prinzips mit dem bösen.

I. Das Nebeneinander der beiden Prinzipien im Menschen. Das Interesse des Menschen an dem Dienst des bösen Prinzips einerseits, dem des guten andererseits. Das Gewissen. Unterschiede im moralischen Wert der auf dieser Stufe stehenden Menschen.

II. Der Sieg des bösen Prinzips über das gute. Die Tendenz der Vernunft zur Einheit der Zwecke. Widerstreit dieser Tendenz mit dem Zweiherrendienst. Der Sieg des bösen Prinzips und sein Wesen.

III. Die philosophische und religiöse Weltflucht. Möglichkeit der Erlösung vom Bösen ohne positive Hinwendung zum Guten. Der Brahmanismus. Der Buddhismus. Weltflüchtige Stimmungen und Richtungen auf dem Boden des Griechentums. Die Weltflucht in christlichen Kreisen. Die ethische Bedeutung der verschiedenen Richtungen der Weltflucht. Der gemeinschaftzerstörende Charakter der Weltflucht.

IV. Der Sieg des guten Prinzips in seinem Zusammenhang mit dem Glücksstreben. Die Vorstellung von der Gesamtlage und ihre Bedeutung für das Glücksgefühl. Abhängigkeit derselben von der Vorstellung glückschaffender Faktoren auf der einen, der Sicherheit gegen glückstörende Einflüsse auf der anderen Seite Unzulänglichkeit des Reichtums und der Macht zur Erzeugung der Vorstellung von einer befriedigenden Gesamtlage. Das Überwiegen des negativen Faktors in dem Glücksstreben der weltflüchtigen Richtungen. Die Vereinigung von Glücksstreben und sittlichem Streben als Voraussetzung für den Sieg des guten Prinzips. Möglichkeit dieser Vereinigung unter Aufrechterhaltung der unbedingten Suprematie des guten Prinzips. Übergang zur Religion.

V. Der Sieg des guten Prinzips in seinem Zusammenhang mit der Religion. Die Erkenntnistätigkeit als Quelle der Vorstellung höherer Wesen. Verhältnis dieser Vorstellungen zur Sittlichkeit Das sittliche Bewusstsein als Quelle des ethischen Gottesglaubens. Einfluss dieses Glaubens auf die Entwickelung zum Monotheismus. Die Möglichkeit des Sieges des guten Prinzips auf dem Boden des Glaubens. Sünde und Versöhnung.

VI. Die höchste Stufe der Sittlichkeit Die Folgen des Sieges des guten Prinzips. Gottesliebe und Menschenliebe und ihr Verhältnis zu einander.

## I. Das Nebeneinander beider Prinzipien im Menschen.

Wir haben bisher das gute sowohl wie das böse Prinzip im wesentlichen für sich betrachtet und die organische Entwickelung beider bis zu ihren äussersten Konsequenzen, der Liebe auf der einen, der Selbstsucht auf der anderen Seite, verfolgt. Bei dieser Art der Betrachtung wird es völlig klar, dass beide einen unvereinbaren Gegensatz bilden und niemals zu einer harmonischen Einheit verbunden werden können. Diese Unvereinbarkeit kommt aber dem Menschen zunächst garnicht zum Bewusstsein, und selbst bei einer mehr fortgeschrittenen Entwickelung beider Prinzipien wiegt er sich gewöhnlich noch in dem Wahn, beiden zugleich huldigen, sozusagen Gott und dem Mammon zugleich dienen zu können. Denn mit keinem von beiden möchte er gern ganz brechen. Dass Genuss- und Ehrsucht sittliche Gefahren mit sich bringen, merkt er wohl, aber Genuss und Ehre haben doch soviel Verlockendes für ihn, dass er, wo sie ihm winken, nur schwer das Trachten nach ihnen sich versagen kann. Aber andererseits möchte er es doch auch mit dem guten Prinzip nicht verderben. Jeder geistig normale Mensch hat ursprünglich ein Interesse daran, wahrhaftig sein zu können, denn die Unwahrhaftigkeit in allen ihren Formen ist, wie im zweiten Kapitel im einzelnen nachgewiesen wurde, im Grunde nichts anderes als eine schliesslich das ganze geistige Wesen schädigende Abweichung von den normalen geistigen Funktionen.[1]) Jeder geistig normale Mensch bäumt sich deshalb ursprünglich dagegen auf, wenn er von aussen her, durch irgend eine Art von Geistes- und Gewissensknechtschaft gezwungen werden soll, unwahrhaftig zu sein, anders zu reden als er denkt und seine Überzeugungen zu verleugnen, oder wenn er durch

---

[1]) In einem Buche, welches mir vor kurzem in die Hände fiel (H. Leuss, Aus dem Zuchthause. Verbrecher und Strafrechtspflege), schildert der wegen Meineids zu drei Jahren Zuchthaus verurteilte Verfasser, welcher im übrigen die Lüge in gewissen Fällen für sittlich berechtigt hält, die Empfindungen, welche ihn nach der Fällung des Urteils beseelten. „Ich fing an aufzuatmen. Im Gefängnis trat diese Empfindung der Befreiung alsbald in den Vordergrund und wurde herrschend. Nun erst erkannte ich, welch ein furchtbarer Zwang der Zwang zur Lüge und Verstellung ist, wie sehr auch die Umstände sie fordern und rechtfertigen mögen" (a. a. O. S. 49).

äusseren Zwang oder durch äussere Knechtung daran verhindert wird, seinen Überzeugungen entsprechend seine Angelegenheiten selbst zu regeln. Und ebenso widerstrebt es ihm ursprünglich, unwahrhaftig zu sein aus anderen Gründen. Niemand entschliesst sich zur Schmeichelei, Kriecherei, zum Betrug, Verrat und dergleichen für und wider nichts; es müssen schon erhebliche Motive sein, welche ihn zur Abweichung von der normalen Bahn bewegen, während es zur Wahrhaftigkeit im einzelnen Falle, wie seinerzeit nachgewiesen wurde, gar keines Motives bedarf. Keiner schmeichelt z. B. jemandem, wenn er nicht irgend einen Vorteil davon erwartet oder einen Schaden dadurch zu vermeiden hofft: und wenn die Schmeichelei zwecklos geworden ist oder der Betreffende einsieht, dass er den gewünschten Erfolg doch nicht erreichen wird, so sucht er bisweilen durch Grobheit das gestörte Gleichgewicht in seinem Inneren wieder herzustellen. Denn jeder geistig normale Mensch hat von Haus aus, wenn er falsch gewesen ist, das Gefühl, von einer ihm eigentlich zukommenden höheren Stufe herabgesunken zu sein, d. i. sich erniedrigt, entwürdigt zu haben, nicht in den Augen der Menschen bloss, sondern allgemein, objektiv, eine Erscheinung, deren Gründe im zweiten Kapitel im einzelnen nachgewiesen sind.

Dazu kommt, dass der geistig normale Mensch nicht blind ist gegen die beglückenden Wirkungen des guten Prinzips. Durch das Vertrauen, welches ihm begründeterweise entgegengebracht wird, fühlt er sich ausserordentlich angenehm berührt, ja er hat ein wahres Verlangen danach, einige Menschen wenigstens zu haben, welche ihm vertrauen, ebenso wie er das Bedürfnis fühlt nach solchen, denen er seinerseits vertrauen kann, ein Bedürfnis, welches sich keineswegs bloss auf den praktischen Nutzen, sondern vor allem auf seine Eigenschaft als Vernunftwesen, auf Bedürfnisse des Gemüts gründet. Jedem wohnt ein geheimes Gefühl dafür bei, wie schön es sein müsste, wenn eine wirkliche Vernunftgemeinschaft herrschte, und ein Band des Vertrauens alle, mit denen er zu tun hat, umschlänge. Und diese Empfänglichkeit für die Wirkungen des guten Prinzips wird genährt durch die Schönheit der sinnlichen Erscheinung des guten Prinzips, die ihm die Kunst (4. Kap., IV) und bisweilen auch das Leben vor Augen führt. Kein geistig normaler Mensch ist von Haus aus ganz unem-

pfänglich gegen die dorther fliessenden Affekte der Rührung und Begeisterung; ja selbst für die Stimmung der Andacht ist wohl kein solcher Mensch ursprünglich völlig unzugänglich.

Dies alles lässt es erklärlich erscheinen, dass der Mensch zunächst weder mit dem guten noch mit dem bösen Prinzip gänzlich brechen möchte und daher bald von dem einen, bald von dem anderen bewegt und in seinem Verhalten bestimmt wird. Bei diesem Nebeneinander des guten und des bösen Prinzips, über welches die meisten Menschen überhaupt nicht hinauszukommen scheinen, ist nun das gute insoweit im Vorteil, als seine Ansprüche im Wesen des Menschen begründet sind, während die Macht des bösen Prinzips eine Fremdherrschaft darstellt. Denn es handelt sich bei der Genuss- und Ehrsucht ja nicht um die Befriedigung der natürlichen Triebe — diese könnten für sich immerhin einen gewissen Rechtsanspruch geltend machen —, sondern um ein von den natürlichen Bedürfnissen ganz losgelöstes und der natürlichen Bestimmung der Triebe ganz widerstreitendes Streben nach Genuss und Ehre. Kein Wunder, dass, wenn nun das böse Prinzip dem guten ins Gehege kommt und den Menschen zur Verletzung seiner Pflicht verführt, in dem dann sich erhebenden Prozess das Bewusstsein dem guten Prinzip Recht geben muss. Das führt uns auf die Erscheinungen des Gewissens.

Das Gewissen ist im letzten Grunde, wie schon erwähnt wurde, identisch mit dem sittlichen Bewusstsein selbst, d. i. mit dem Bewusstsein der Grundpflicht. Man könnte es daher auch das Bewusstsein unserer höheren Natur nennen. Wird diese unsere höhere Natur in ihren Lebensbedingungen verletzt, d. i. lassen wir uns durch das böse Prinzip zu irgend einer Art von Falschheit verführen, so reagiert diese höhere Natur durch das schon mehrfach erwähnte Unbehagen, das Gefühl der Erniedrigung und Entwürdigung, welches oft einen sehr hohen und peinlichen Grad annehmen kann. Es ist ein Vorgang, welcher eine gewisse Analogie besitzt mit dem körperlichen Schmerz, welcher sich dann einzustellen pflegt, wenn die Lebensbedingungen unserer niederen Natur verletzt werden, und welcher eine heilsame Mahnung ist, diesen Lebensbedingungen mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Zunächst handelt es sich, wie gesagt, um blosse Reaktionen unserer höheren Natur, welche in der Form des Gefühls

auftreten. Sobald aber diese Vorgänge in die Sphäre des Selbstbewusstseins gerückt werden, und der Mensch den Ursachen nachzuforschen beginnt, welche an seiner Selbsterniedrigung Schuld tragen, so steht sofort das böse Prinzip, die Genuss- und Ehrsucht mit ihren Folgeerscheinungen, als der Schuldige da. Dann beginnt jener Prozess, von dem soeben die Rede war, und den das böse Prinzip aus dem angegebenen Grunde notwendig verlieren muss. Statt nun aber dem bösen Prinzip energisch zu Leibe zu gehen und es für die Folge unschädlich zu machen, sucht der Mensch, der sich zur Trennung von ihm nicht entschliessen kann, seine Genuss- und Ehrsucht als verhältnismässig harmlos hinzustellen und den grösseren Teil der Schuld auf die Begleitumstände oder die Umgebung und ihre Verführung abzuwälzen. Er nimmt sich wohl vor, seine Genusssucht resp. Ehrsucht künftig besser im Zaum zu halten und den an ihn herantretenden sittlichen Gefahren auszuweichen, aber an die Ausrottung des Grundübels denkt er nicht.

Der Glaube an eine höhere Macht, welche das Gute will, so unermesslich seine Bedeutung unter anderen, später zu besprechenden Voraussetzungen ist, hat bei dem geschilderten moralischen Zustand, in dem der Mensch noch auf beiden Seiten hinkt und einen prinzipiellen Bruch mit der Genuss- und Ehrsucht vermeiden will, keinen entscheidenden Einfluss. Wohl wird die Scheu vor Pflichtverletzungen dadurch bedeutend erhöht, wohl wird das praktische Verhalten wohltätig dadurch beeinflusst, wohl wird der im vorigen Kapitel geschilderten gegenseitigen Bestärkung im Bösen dadurch ein gewisser Riegel vorgeschoben, aber die Gesinnung bleibt ungeändert; der religiöse Glaube hat hier, um mich so auszudrücken, nur polizeiliche Bedeutung. Der Mensch sucht sich mit jener höheren Macht abzufinden, so gut es geht, sucht direkte grobe Pflichtverletzungen nach Möglichkeit zu vermeiden, tröstet sich im übrigen mit der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur im allgemeinen und der noch grösseren moralischen Unvollkommenheit anderer im besonderen und wiegt sich daneben auch häufig in der Vorstellung, seine moralischen Defekte durch gute Werke[1]) kompensieren zu

[1]) Der Begriff der guten Werke spielt nur auf den Anfangsstufen des sittlichen Bewusstseins eine Rolle. Als gute Werke gelten dann Handlungen,

können. Zu einem prinzipiellen Bruch mit dem bösen Prinzip und zu einem Siege des guten kommt es aber nicht.

Selbstverständlich sind die hier geschilderten Menschen nicht alle gleich. In dem einen ist der Einfluss des guten Prinzips bedeutend grösser als in dem anderen; es bedarf bei ihm bedeutend stärkerer Versuchungen, um ihn vom Wege des Rechts und der Pflicht abzudrängen, und je nach dem Grade dieser Widerstandsfähigkeit gegen die aus der Genuss- und Ehrsucht herfliessenden Versuchungen richtet sich der moralische Wert des betreffenden Menschen. Darin stehen aber alle diese Menschen auf derselben Stufe, dass sie die Quelle des Übels nicht verschütten, mit der Genuss- und Ehrsucht selbst nicht brechen. Und darum bleibt die davon ausgehende Versuchung bestehen, und sie sind in beständiger Gefahr, mit den Forderungen des sittlichen Bewusstseins in Kollision zu geraten und selbst sehr schwere Verfehlungen sich zu schulden kommen zu lassen, wenn nur die Versuchung stark genug ist. Der Preis ist ausserordentlich verschieden, aber jeder, welcher auf der geschilderten Stufe steht, hat seinen Preis, durch den er bestochen und zur Untreue gegen das gute Prinzip verleitet werden kann. [1])

---

welche für löblich resp. gottwohlgefällig gehalten werden, aber über den Kreis dessen, wozu man sich verpflichtet hat oder verpflichtet fühlt, hinausgehen, z. B Wohltätigkeit gegen solche, denen man nicht direkt verpflichtet ist, oder auch solche Akte, denen man eine der Hebung der eigenen Sittlichkeit oder Frömmigkeit förderliche Wirkung zuschreibt, wie Beten und Fasten. Gefährlich werden die guten Werke, wenn sie von dem richtigen Weg der moralischen Entwickelung die Aufmerksamkeit ablenken. In solchen Fällen hat die paradoxe These Amsdorfs eine gewisse Berechtigung, dass gute Werke schädlich zur Seligkeit seien.

[1]) Es ist allerdings mehr als zweifelhaft, ob der Mensch überhaupt jemals dahin gelangen kann, dass er über jede, auch die schwerste Versuchung erhaben ist; ob nicht z B. körperliche und seelische Qualen einen solchen Grad erreichen können, dass auch Menschen von der stärksten moralischen Widerstandskraft, um ihnen zu entgehen, sich zur Pflichtverletzung bequemen. Aber in solchen Fällen liegt tatsächlich eine entschuldbare Schwäche der menschlichen Natur vor, welche einen prinzipiellen Sieg des guten Prinzips, wie wir noch sehen werden, nicht ausschliesst, während es sich bei den aus der Genuss- und Ehrsucht herfliessenden Versuchungen nach den Ergebnissen des vorigen Kapitels um selbstgeschaffene sittliche Gefahren handelt.

## II. Der Sieg des bösen Prinzips über das gute.

Über den geschilderten Zustand, in dem beiden Prinzipien zugleich gehuldigt wird, kommen sehr viele, ja vielleicht die meisten Menschen nicht hinaus. Und doch ist er ein durchaus unfertiger, provisorischer; die Gesetze der geistigen Entwickelung drängen zur Entscheidung nach der einen oder der anderen Richtung. Es verhält sich nämlich auf dem praktischen Gebiet nicht anders als auf dem theoretischen. Der Mensch kann theoretische Ansichten hegen und hegt sie häufig, welche mit einander durchaus nicht im Einklang stehen; ja, er huldigt häufig Anschauungen, welche sich direkt widersprechen. Selbst die Philosophen halten sich bekanntlich in ihren Systemen von Widersprüchen nicht immer frei. Nun können aber zwei Auffassungen, welche sich widersprechen, nicht beide richtig sein. Daher entsteht, sobald solche Widersprüche zum Bewusstsein kommen, die Tendenz, sie mit einander auszugleichen, in einer höheren Einheit aufzulösen, oder aber die eine Auffassung zu gunsten der anderen fallen zu lassen. Denn die erkennende Vernunft strebt mit innerer Notwendigkeit danach, alle Einzelheiten zu einem widerspruchslosen Ganzen zu vereinigen.[1]) Auf dem praktischen Gebiete nun herrscht eine entsprechende Tendenz, auch hier strebt die Vernunft zur Einheit hin. Es finden sich auch in unseren Bestrebungen vielfach Widersprüche, aber sobald sie zum Bewusstsein kommen, drängt es den Menschen, sie mit einander auszugleichen, resp. die konkurrierenden Bestrebungen zu einer höheren Einheit zu verschmelzen. Erkennt man, dass zwei Zwecke, um deren Verwirklichung man sich bemüht, mit einander in Widerspruch stehen und sich gegenseitig Abbruch tun, wie dies z. B. bei dem Streben nach einem bequemen Leben und dem nach Ehre und Ansehen der Fall sein kann, so wird, wenn sich nicht beide Zwecke zu einer höheren Einheit verschmelzen lassen, der Entschluss reifen, den einen zu gunsten des anderen aufzugeben oder doch vorläufig zurückzustellen. Die Tendenz

---

[1]) Auf die damit zusammenhängenden erkenntnistheoretischen Fragen kann hier natürlich nicht näher eingegangen werden. Ich habe mich über sie ausgesprochen in der schon genannten Abhandlung über „Lotzes Stellung zu Kants Kritizismus“, Ztschr. f. Phil. u. phil. Krit., 88. Bd., besonders S. 2 ff. u. S. 28 ff.

der Vernunft auf dem praktischen Gebiet geht dahin, alle einzelnen Bestrebungen in eine gewisse Rangordnung zu bringen, alle einzelnen Zwecke einem beherrschenden Endzweck unterzuordnen, wobei dann natürlich das, was dem Gesamtplan — dem Lebensplan, könnte man sagen — nicht eingefügt werden kann, ohne Störungen hervorzubringen, ganz oder soweit es nötig ist ausgeschieden werden muss.

Wenden wir dies auf unsere Frage an, so ergibt sich, dass, je energischer der Drang zur Einheit des Wollens ist, desto weniger der Zweiherrendienst auf dem moralischen Gebiet bestehen bleiben kann. Solange der Mensch sich mehr vom Strome treiben und von den gerade an ihn herantretenden Eindrücken bestimmen lässt, wird er der prinzipiellen Entscheidung zwischen dem guten und bösen Prinzip aus dem Wege gehen. Je mehr aber sein Wollen sich konzentriert, je mehr er, wie man wohl zu sagen pflegt, weiss, was er will, desto mehr wird er danach streben, aus den vielfachen gegenseitigen Hemmungen der beiden Prinzipien herauszukommen. Wir wollen zuerst den Fall ins Auge fassen, dass das böse Prinzip die Oberhand behält.

Selbstverständlich kann dies erst dann eintreten, wenn Genuss- und Ehrsucht entsprechend der Schilderung am Schluss des vorigen Kapitels sich zur bewussten Selbstsucht zu verdichten angefangen haben, ein Vorgang, welcher schon eine gewisse Konzentrierung des Wollens voraussetzt. Erst dann kann, wenn ich so sagen darf, eine prinzipielle Auseinandersetzung mit dem sittlichen Bewusstsein eintreten. Aber auch dann verläuft die Sache nicht so, dass der Mensch dem guten Prinzip grundsätzlich Krieg ansagt, den Forderungen des sittlichen Bewusstseins grundsätzlich entgegenhandelt; das wäre teuflisch. Der Mensch hat aber immer ein gewisses Interesse daran, nicht schlechter zu sein als es für seine Zwecke erforderlich ist. Der Sieg des bösen Prinzips besteht vielmehr darin, dass die moralischen Rücksichten grundsätzlich den Forderungen des Vorteils, d. i. der Genuss- und Ehrsucht, untergeordnet werden, dass der Mensch überall da, wo die Forderungen seines sittlichen Bewusstseins der energischen und konsequenten Verfolgung seiner selbstsüchtigen Zwecke hinderlich in den Weg treten, sich über dieselben hinwegsetzt, unter der Voraussetzung natürlich, dass er sich da-

durch nicht auf andere Weise wieder Nachteile zuzieht. Die Reaktionen des sittlichen Bewusstseins, die in den Gefühlen der Selbsterniedrigung und -entwürdigung zu Tage treten, hören dann natürlich noch nicht mit einem Schlage auf; aber wenn der Mensch einmal auf dem Standpunkt angelangt ist: „Wir wollen uns ein Gewissen nach der neuesten Façon anmessen lassen, um es hübsch weiter aufzuschnallen, wie wir zulegen“ (Räuber I, 2), so lassen jene Reaktionen sich durch Sophismen und systematische Nichtbeachtung bis zu einem hohen Grade zurückdrängen. Je mehr es gelingt, desto mehr nähern wir uns dem Typus des gewissenlosen Menschen, des vollendeten Bösewichts, wie ihn Shakespeare in seinem Jago so lebenswahr vor die Augen stellt. Ob freilich die Reaktionen des sittlichen Bewusstseins gänzlich und auf die Dauer erstickt werden können, muss dahingestellt bleiben. Denn das sittliche Bewusstsein selbst, die Quelle dieser Reaktionen, ist, wie das 2. Kapitel gezeigt hat, mit unserer Vernunft unzertrennlich verwachsen und kann daher nur mit dieser zugleich zu Grunde gehen. Nur da, wo durch weitgehende Lasterhaftigkeit oder Degeneration die Grundlagen einer normalen Vernunfttätigkeit zerrüttet worden sind, scheint mir ein totales und endgültiges Entblösstsein von Gewissensregungen vorstellbar.[1])

## III. Die philosophische und religiöse Weltflucht.

Viel schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie der Sieg des guten Prinzips möglich sei. Die Voraussetzung dafür ist natürlich, dass die Macht des bösen Prinzips über den Menschen gebrochen wird, dass Genuss- und Ehrsucht nebst ihren Folgeerscheinungen überwunden werden. Aber dies kann auch erreicht werden durch die blosse Einsicht in die Nichtigkeit des bösen Prinzips, durch die Überzeugung, dass alles selbstsüchtige Streben eine wirkliche Befriedigung nicht zu gewähren vermag, und es ist keineswegs notwendig, dass nun das Heil im guten Prinzip gesucht werde, wie es zum wirklichen Siege desselben erforderlich ist. Es ist mit einem Worte

[1]) Also der Zustand etwa, den die Engländer moral insanity nennen, wie er sich auch bei körperlich und geistig völlig zerrütteten Säufern findet.

möglich, dass eine mehr oder minder vollkommene Erlösung von der Macht des Bösen zustande kommt ohne eine lebendige und positive Hinwendung zum Guten.

Ein bemerkenswertes Beispiel dieser Entwickelung bietet der Brahmanismus.[1]) Der Grundgedanke desselben nach der praktischen Seite hin ist die pessimistische Überzeugung, dass die individuelle Existenz notwendig leidvoll ist. Der Tod kann von ihr nicht befreien, denn wie die derzeitige Existenz des Individuums ihrem ganzen Charakter nach die Frucht seines Verhaltens in einem früheren Leben ist, so ist sein Tun während des jetzigen Lebens wieder der Same zu einer zukünftigen Existenz. Um von dieser unaufhörlichen, leidvollen Wanderung der Seele frei zu werden, gibt es nur ein Mittel: die lebendige Betätigung des Individuums in der Welt muss aufhören. Denn da die individuelle Existenz ihrem Inhalt und Charakter nach stets die Folge des Handelns in einem vorhergehenden Leben, gewissermassen die Frucht des dort ausgestreuten Samens, ist, so fehlt, wenn in der jetzigen Existenz alle Betätigung aufhört, zu einer künftigen Existenz der Same. Für das Aufgeben aller Betätigung des Individuums in der Welt ist aber die Voraussetzung, dass das Interesse an der Welt und dem, was in ihr vorgeht, aufhört, denn solange dies Interesse vorhanden ist, wird das Individuum stets den Drang zur Betätigung haben. Dieses Aufhören des Interesses nun gründet sich im Brahmanismus auf die Überzeugung, dass die Welt mit allem, was in ihr vorgeht, nur ein trügerischer, auf mangelhafter Erkenntnis beruhender Schein sei. Freilich vermag der Mensch sich von diesem Schein, der Maya, äusserlich nicht frei zu machen, d. h. für seine sinnliche Auffassung bleibt die Welt notwendig, wie sie ist. Aber er vermag sich über diesen Schein geistig zu erheben, vermag ihn als Schein zu durchschauen.[2]) Und diese Erkenntnis, die

[1]) Ich verstehe darunter zunächst und in erster Linie die Vedântalehre, die philosophische Ausgestaltung der Weltanschauung der jüngeren Veden.

[2]) „Wenn ein Unwissender das täuschende Spiel eines Gauklers betrachtet, so sieht er den von demselben gespielten Betrug für Wirklichkeit an; der Wissende begreift zwar, dass hier ein Schein ohne Sein vorliegt, aber trotzdem vermag doch auch er den Sinnentrug des geschickten Gauklers nicht sinnlich zu durchschauen. Aber es ist doch immerhin ein Unterschied, ob nur die Sinne oder ob Sinne und Geist zugleich solchem Trug zum Opfer fallen; während der Unwissende den Gaukler als Zauberer scheut, steht der

ihn aus den Banden der Maya befreit, ist das Erlösende für ihn. Denn wenn alle Vorgänge dieser Welt, auch diejenigen, in welche wir selbst verflochten sind, als Scheinvorgänge erkannt werden, so erlischt das Interesse daran und somit auch die lebendige Betätigung, die Grundlage aller individuellen Existenz.[1]) Nur an dem wahren, wirklichen Sein kann der Mensch ein Interesse haben. Dieses wahre Sein ist Brahma, das attributlose Grundprinzip alles Seins, welches identisch ist mit dem tiefsten Grunde unseres eigenen Seins, dem Atman. Die Erkenntnis der Identität beider, der Einheit des Atman mit dem Brahma, das ist es, worauf es ankommt. Ist diese Erkenntnis erreicht, so dauert freilich das gegenwärtige Dasein, welches die Frucht früherer Werke ist, scheinbar noch fort. Sind aber diese Werke durch den Ablauf dieses Daseins zum Austrag gekommen, so tritt die völlige und ewige Erlösung für den Wissenden ein: „seine Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf.

„Wie Ströme rinnen und im Ozean,
Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
So geht, erlöst von Name und Gestalt,
Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste.“ [2])

Neben der Erkenntnis, auf der nach dem System des Vedânta die Erlösung einzig und allein beruht, spielt in der

---

Wissende lächelnd und unberührt bei diesem Spiel, das sein Geist als Trug durchschaut hat. So betrachtet der Brahmane auch die Welt als trügerischen Schein ohne Sein, obzwar er sich der sinnlichen Illusion nicht zu erwehren vermag; er gewinnt dadurch doch wenigstens soviel, dass sein Geist von den illusorischen Vorgängen und Wechselfällen dieser Scheinwelt unberührt bleibt“ (E. v. Hartmann, Religionsphilosophie, 2. Aufl., I, 285). Auch das Fortbestehen des Leibes nach errungener Erkenntnis ist blosser Schein: „Doch ist dies Fortbestehen ein blosser Schein, den der Wissende nicht heben, der ihn aber auch nicht weiter täuschen kann; so sieht der Augenkranke zwei Monde, aber er weiss, dass in Wahrheit nur einer vorhanden ist“ (Deussen, Das System des Vedânta, 514).

[1]) Dieser Gedanke wird zwar nicht direkt ausgeführt, scheint mir aber die notwendige Konsequenz der Grundidee zu sein. Denn wenn nicht stillschweigend vorausgesetzt wäre, dass nach gewonnener Erkenntnis mit dem Interesse auch das lebendige Handeln aufhörte, so wäre nach den einmal vorhandenen Prämissen ganz unverständlich, wie die Reihe der Wiedergeburten abgebrochen werden könnte.

[2]) Deussen, System des Vedânta, S. 514.

Praxis der sogenannte Yoga eine Rolle, welche hier nicht mit Stillschweigen übergangen werden kann, da bei anderen weltflüchtigen Richtungen ähnliche Erscheinungen auftreten. „Die Yogapraxis war eine Selbsthypnotisierung, die nach bestimmten Methoden fertig gebracht wurde; durch zusammengekauertes Stillsitzen, durch Fixierung des Blickes, Zurückhalten des Atems und unablässiges Festhalten abstrakter Begriffe oder bedeutungsvoller Silben, z. B. des berühmten Om, der mystischen Formel für Brahma, wurde die Ekstase erreicht, in der man sich mit dem Höchsten identisch fühlt. Das war die sinnliche und sinnlose Weise, in welcher man das Ziel der religiösen Philosophie, das erlösende Erlöschen des Bewusstseins, suchte . . . Bei der geistigen Kasteiung blieb es jedoch nicht. Überall in dem Brahmanismus sehen wir eine Neigung zur wirklichen Askese. Das Einsiedlerleben im Walde, besonders die letzte Stufe desselben, war eine den Priestern obliegende obligatorische Form des Asketismus, aber das leibliche Absterben von der Welt beschränkte sich keineswegs auf diese geregelte Praxis. Mit welcher Wildheit brahmanische Priester die Tötung des Fleisches getrieben haben, ist bekannt: vom Ausstrecken oder Festbinden der Arme, wodurch sie verwelken sollen, vom Starren in die Sonne bis zur Erblindung der Augen, vom Stillstehen zwischen vier Feuern, vom stundenlangen Stehen auf dem Kopfe oder gefahrvollem Balanzieren in schwindelnder Höhe, vom Fasten, wobei man das Essen mit dem Monde ab- und wieder zunehmen lässt, u. s. w. wird noch heute berichtet.“ [1])

Auf die Schwächen und Widersprüche des Brahmanismus brauchen wir hier nicht einzugehen, und auch die exoterische, für die Masse bestimmte Moral desselben hat hier für uns kein Interesse. Wichtig für die hier behandelte Frage ist nur der Umstand, dass tatsächlich auf diesem Boden eine völlige Befreiung von der Macht des bösen Prinzips möglich ist, ohne dass dieselbe dem sittlichen Bewusstsein irgendwie zu gute käme. Denn die erstrebte Absperrung des Geistes gegen die Aussenwelt schliesst natürlich auch die sittliche Betätigung aus. Die Überzeugungen des Brahmanen ertöten die Ge-

---

[1]) Nach Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl., II, 63.

nuss- und Ehrsucht, aber sie ertöten zugleich das sittliche Streben.[1])

In enger historischer Verbindung mit dem Brahmanismus steht der Buddhismus. Er teilt mit jenem die pessimistische Auffassung, dass die individuelle Existenz notwendig leidvoll ist. In der ersten Predigt Buddhas zu Benares heisst es. „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden; mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden; nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden: kurz, das fünffache Haften (am Irdischen) ist Leiden."[2]) Auch vom Standpunkt des Buddhismus kann der Tod vom Leiden der individuellen Existenz nicht befreien, denn auch er huldigt dem Glauben an die Seelenwanderung. Und zwar ist der Grund der Entstehung neuer Existenzen das Karman, die Tat, das ganze Streben und Handeln des Individuums. Dieses stellt sich der Buddhismus, da ihm ein positives sittliches Ideal, wie wir noch sehen werden, fehlt, immer mehr oder weniger als ein, um in der Terminologie dieser Abhandlung zu reden, vom bösen Prinzip beherrschtes vor. Und das ist auch der letzte Grund, weshalb das Leben in seinem Sinne notwendig leidvoll ist. Denn ein vom bösen Prinzip, also von dem Streben nach Genuss und Ehre, und weiterhin nach Reichtum, Macht und dergleichen beherrschtes Leben kann nicht zu wahrer Befriedigung, nicht zum Glücke führen. Dass tatsächlich dieser Gedanke im Hintergrund liegt, zeigt sich in der zweiten der von Buddha zu Benares verkündigten heiligen Wahrheiten. „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (nach Sein), der

---

[1]) „Nicht nur die Werke des Fleisses, die wirtschaftliche Erwerbstätigkeit, ist durch diese esoterische Ethik ausgeschlossen und durch passive, schweigende Bettelei ersetzt, sondern auch die Werke der Liebe sind verpönt, weil sie noch Werke sind. Wer die Hand regt, um seinen Nächsten von einem qualvollem Tode zu erretten, der beweist damit, dass er diese Qualen oder dieses Sterben noch für etwas Wirkliches hält, d. h. er bekundet damit seinen Rückfall in das Blendwerk der Maya; der Weise überlässt es denen, welche noch in der Illusion befangen sind, sich mit solchen Dingen (z. B. der Ernährung eines Asketen, der dem Hungertode nahe ist) zu befassen, und erachtet für seine Person all dergleichen für schlechthin gleichgültige Scheinvorgänge" (E. v. Hartmann, a. a. O. I, 302).

[2]) Ich zitiere nach Chantepie, a. a. O. II, 85.

von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Lust und Begier, der hier und dort seine Lust findet: der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht.“ Mit der entschiedenen Betonung der Bedeutung des sittlichen Moments, welche viel stärker ist als im Brahmanismus, hängt es zusammen, dass die neuen Existenzen, zu denen die Wiedergeburt führt, nach buddhistischer Vorstellung um so niedriger sind, je mehr der Mensch dem Bösen gehuldigt hat. Je mehr er sich vom Bösen freihält, desto höher ist andererseits die durch die Wiedergeburt herbeigeführte neue Existenz, desto näher kommt das Individuum der wirklichen Aufhebung des Leidens. Die völlige Befreiung von demselben ist, wie Buddha in der Rede zu Benares weiter lehrt, an das gänzliche Aufgeben alles Strebens geknüpft. „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: Die Aufhebung des Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.“ Sehr folgerichtig! Denn wenn die jeweiligen individuellen Existenzformen in dem Trachten und Streben einer früheren Existenz ihren Grund haben, so muss, wenn alles Trachten und Streben aufhört, die Kette der Wiedergeburten abreissen und damit auch das Leiden der Individualexistenz aufhören.

Der Zustand, in dem die Begierde vollständig erloschen ist, heisst bekanntlich Nirvâna. Wir können uns ein Eingehen auf die Frage nach seinem Wesen und ebenso auf die Anweisungen über die Mittel, durch die man zur Vernichtung des Begehrens gelangen kann, hier ersparen. Es genügt, festzustellen, dass auch auf dem Boden des Buddhismus eine Befreiung von der Macht des bösen Prinzips erreicht werden kann, ohne dass dabei von einem Siege des guten Prinzips die Rede sein könnte. Freilich ist der Buddhismus, wie schon angedeutet wurde, mit ethischen Elementen in viel höherem Masse durchtränkt als der Brahmanismus, freilich hält er sich von den in der Praxis mit jenem so vielfach verbundenen Extravaganzen bis zu einem gewissen Grade frei, wie denn Buddha z. B. von der Askese im engeren Sinne nichts wissen will. Aber die buddhistische Sittlichkeit trägt einen durchaus negativen Charakter, sie erschöpft sich auf den höheren Stufen, wo sie allein in konsequentem Zusammenhang mit dem ganzen

System steht, im Mitleid, in dem Bestreben, auch andere zu erlösen und zur Vernichtung des Begehrens zu bringen. Von einem Siege des guten Prinzips im Menschen, welcher identisch ist mit einem energischen, vor nichts zurückschreckenden Eintreten für die Sache der Wahrheit und für die Herrschaft der Wahrhaftigkeit, ist im Buddhismus nicht die Rede, weil er ein auf dem guten Prinzip sich aufbauendes positives Ideal nicht kennt.[1]) Der Sieg des guten Prinzips im Menschen erfüllt denselben mit dem Geist des Welteroberers; die Aufgabe des Buddhisten dagegen „ist nicht, zur Welt Stellung zu nehmen, sondern aus der Welt zu flüchten".[2])

Auch unter den Griechen stellen sich weltflüchtige Stimmungen ziemlich früh ein. Schon bei den Cynikern zeigen sie sich. Genuss, Ehre, Herrschaft und alle äusseren Güter betrachten dieselben, in der Theorie wenigstens, als wertlos;[3]) nur auf den inneren Besitz des Menschen kommt es an. Von der Macht des bösen Prinzips kann auf diesem Boden eine weitgehende Emanzipation stattfinden. Aber von einem Siege des guten Prinzips kann trotzdem bei keinem Cyniker auch nur entfernt die Rede sein. Freilich reden sie viel von der Tugend; nur sie ist nach ihrer Lehre ein Gut, nur die Schlechtigkeit ein Übel. Aber die Tugend in ihrem Sinne besteht im Grunde nur in der Geringschätzung alles Äusseren, auch der Meinungen der Menschen[4]) und in der damit zusammenhängenden Abhärtung gegen Entbehrungen aller Art, der gleichmütigen Ertragung von Beleidigungen und dergleichen mehr. Die Tugend der Cyniker wurzelt eben im tiefsten Grunde in einer pessimistischen Auffassung des Lebens, welche freilich längst nicht so weit geht wie in den

---

[1]) Das sittliche Bewusstsein, das Bewusstsein der Grundpflicht, ist natürlich im Buddhisten vorhanden wie in jedem anderen Menschen, und Verstösse dagegen werden auch von ihm verurteilt, aber es kommt bei ihm nicht zur Entwickelung eines positiven sittlichen Strebens im Dienste positiver Aufgaben und Ideale.

[2]) So Lehmann in seiner trefflichen Darstellung des Buddhismus bei Chantepie, Lehrbuch der Rel. Gesch., II, 98.

[3]) Dass sie in der Praxis von Ehrsucht doch häufig nicht ganz frei waren, zeigt die bekannte Äusserung des Sokrates über die Eitelkeit des Antisthenes.

[4]) Die sie z. B. auch antrieb, sich bei der Befriedigung ihrer natürlichen Bedürfnisse absichtlich über alles Schamgefühl hinwegzusetzen.

indischen Religionen, aber doch genügt, um das Leben als etwas durchaus Gleichgültiges erscheinen zu lassen. Dieser Verachtung des Lebens haben denn auch die Cyniker, ebenso wie die ihnen nahe verwandten Stoiker, öfters durch freiwilligen Austritt aus demselben Ausdruck gegeben.[1]) Ein positives Lebensideal auf dem Grunde des guten Prinzips fehlt auch hier völlig. Staat, Familie und selbst die bei den Griechen sonst so hoch im Preise stehende Freundschaft schätzten sie gering, und wenn sie sich um ihre Mitmenschen bekümmerten und die Torheiten der Zeit mit derbem Witz geisselten, so geschah es doch schliesslich nur, um für ihre Auffassung Propaganda zu machen, nicht aber, um die gesellschaftlichen Zustände nach einem positiven sittlichen Ideal umzugestalten.

Ähnlich steht es mit den durch die Cyniker stark beeinflussten Stoikern. Auch sie sind davon durchdrungen, dass das Streben nach Genuss, Ehre, Besitz und sonstigen äusseren Gütern eitel sei. Mit noch grösserem Nachdruck als die Cyniker betonen sie, dass die Schlechtigkeit (*κακία*) das einzige Übel, die Tugend das einzige Gut sei. Aber diese auf den ersten Blick so viel versprechende Antithese führt auch bei den Stoikern keineswegs zu einem Siege des guten Prinzips. Denn das, was sie Tugend nennen, besteht im wesentlichen nur in der Freiheit von jedem „*πάθος*", in der Apathie also, d. i. in der Freiheit von Lust und Begierde, Bekümmernis und Furcht.[2]) Sie ist im Grunde nichts anderes als die Autarkie, die Selbstgenügsamkeit des Weisen, die Unabhängigkeit desselben von allen äusseren Verhältnissen und körperlichen Zuständen. Nur scheinbar führt die Forderung des naturgemässen Lebens (des „*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*") darüber hinaus, denn das naturgemässe Leben in ihrem Sinne besteht für ein Vernunftwesen darin, das, was zur Krankheit der Seele führt, zu meiden, und diese Krankheiten der Seele sind wieder nichts anderes als das, was sie unter dem Begriff

[1]) Da der Glaube an die Seelenwanderung hier fehlt, ist die Befreiung von der individuellen Existenz viel einfacher als in den indischen Religionen.

[2]) Sehr irreführend ist es, wenn man *πάθος* mit „Affekt" übersetzt, denn der stoische Begriff der Apathie schliesst, wie die obige Aufführung der einzelnen Formen des *πάθος* zeigt, ausser der Freiheit von Affekten noch wesentliche andere Bestandteile in sich.

πάθος zusammenfassen.[1]) Allerdings wird die Idee der Selbstgenügsamkeit keineswegs streng durchgeführt. Wie ihre Lehre von den Adiaphora zeigt, massen die Stoiker doch auch äusserlichen Gütern einen gewissen Wert bei und zu der Ehe, dem Staat, überhaupt dem Gemeinschaftsleben nahmen sie eine freundlichere Stellung ein als die Cyniker. Aber das alles sind Entgleisungen und Inkonsequenzen. Im Grunde besteht doch das Ziel des Stoikers in der kalten Selbstgenügsamkeit des Weisen, und diese ist von einer Herrschaft des guten Prinzips im Menschen, welche ihm den Drang zur Gemeinschaftsbildung und Welteroberung verleiht, durchaus verschieden. Diese Verschiedenartigkeit zeigt sich auch noch an einem anderen Punkte. Wo der Mensch danach strebt, das gute Prinzip in sich zur Herrschaft zu bringen — auf die Voraussetzungen dieses Strebens werden wir unten zurückkommen —, da stellt sich unvermeidlich infolge des Abstandes zwischen Wirklichkeit und Ideal das Bewusstsein des Mangels, oder religiös gesprochen, der Sündhaftigkeit ein und bewirkt unter anderem eine tiefinnerliche Bescheidenheit. Bei den Stoikern dagegen findet sich eher eine gewisse Selbstgefälligkeit, wie sie überall dort aufzutreten pflegt, wo die Sittlichkeit einen mehr negativen Charakter trägt und sich im wesentlichen darauf beschränkt, sich von der Herrschaft des bösen Prinzips zu emanzipieren.[2])

Die weltflüchtige Tendenz, welche wir bei den Cynikern und Stoikern bemerken und von der sich schon bei Plato Spuren finden, erreicht auf heidnisch-griechischem Boden ihren Höhepunkt im Neuplatonismus. Dass die Glückseligkeit von den äusseren Zuständen unabhängig sei, das betont Plotin, der Begründer desselben, so entschieden, wie nur jemals ein Stoiker. Er sucht sie im Denken. Der griechische Intellektualismus, die einseitige Schätzung des Denkens, ist bei ihm

---

1) Freilich fehlt es nicht an Schwankungen und Inkonsequenzen, insoweit das „Naturgemässe“ öfters auch in weiterem Sinne gefasst und z. B. die Pflege der leiblichen Gesundheit dazu gerechnet wird.

2) Am stärksten tritt diese Selbstgefälligkeit bei den Cynikern hervor, welche den Weisen ihres Schlages geradezu für fehlerlos erklären. Diog. Laert. VI, 105: „ἀρέσκει δ' αὐτοῖς τὴν ἀρετὴν . . . ἀναπόβλητον ὑπάρχειν, ἀξιέραστόν τε τὸν σοφὸν καὶ ἀναμάρτητον“ (bei Ziegler, Gesch. der Ethik, I, S. 312, N. 34).

bis zur letzten Konsequenz entwickelt. Aber das Denken ist für Plotin trotzdem nicht das Höchste. Zu diesem gelangen wir erst, „wenn wir bei vollkommener Vertiefung in uns selbst, auch über das Denken uns erhebend, im Zustand der Bewusstlosigkeit, der Entzückung (ἔκστασις), der Vereinfachung (ἅπλωσις) von dem göttlichen Lichte plötzlich erfüllt und mit dem Urwesen selbst so unmittelbar eins werden, dass jeder Unterschied zwischen ihm und uns verschwindet (Zeller, Grundriss, 294/95). Bedenkt man dabei, dass Gott bei Plotin im Grunde nichts anderes ist als „das völlig eigenschaftslos gedachte Sein, das Sein, welches garnichts anderes ist als Sein, und das eben darum das allerallgemeinste und allumfassende scheint“,[1]) so sieht man, dass Plotin bei aller sonstigen Verschiedenheit in Bahnen gerät, welche mit den Spekulationen des Brahmanismus eine grosse Ähnlichkeit haben. Dieselbe wird noch verstärkt durch die Tatsache, dass auch die Askese von Plotin und besonders von Porphyrius empfohlen wird, freilich, ohne dass es hier zu solchen Ausartungen kommt wie auf dem indischen Boden.

In einer Beziehung allerdings unterscheidet sich die weltflüchtige Stimmung bei den Griechen sehr charakteristisch von derjenigen der Inder. Beim Brahmanismus sowohl wie beim Buddhismus erstreckt sich der Pessimismus auf die ganze individuelle Existenz. Von ihr erlöst zu werden, ist das Ziel. Bei den Griechen dagegen macht die pessimistische Beurteilung des Daseins vor den geistigen Potenzen Halt. Es ist bekannt, dass Aristoteles, welcher an sich voll auf dem Boden des realen Lebens steht, doch die rein theoretische Beschäftigung, die „Philosophie“ nach griechischer Bezeichnung, als die allererfreulichste ansieht. Etwas von dieser hohen Wertung der Philosophie findet sich bei den denkfrohen Griechen auch dann noch, wenn sie sonst pessimistischen Anschauungen huldigen. Bei Plotin ist sie sogar in hohem Masse vorhanden, ebenso wie die Schätzung des Schönen; denn wenn auch die

---

[1]) Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 1. Aufl., S. 234. Ebendaselbst heisst es weiter: „Einmal ist Gott in unnahbarer Ferne, durch keinerlei Worte und Begriffe zu fassen, dann aber wieder als Kern der Dinge das Allgegenwärtige und Allernächste, das, was uns in Wahrheit näher ist als unser besonderes Selbst.“ Man bemerke wieder die Anklänge an die Ideen des Vedânta.

Ekstase für ihn das Höchste ist, so kennt er diese doch nur als einen vorübergehenden Zustand, und die denkende Betrachtung ist ihre Vorstufe. Neben dem Denken wird freilich auch die in der Unabhängigkeit von allem Äusseren sich zeigende Willenskraft geschätzt, wie dies besonders bei den Cynikern und Stoikern hervortritt, aber sie gründet sich im Sinne der Griechen immer auf die richtige Einsicht, also auf das Denken. Also nicht das ganze individuelle Leben ist es, welches von den weltflüchtigen Richtungen unter den Griechen pessimistisch beurteilt wird: die rein theoretische Betätigung bildet eine Ausnahme.[1] Alle Schuld an dem Unbefriedigenden des Daseins wird der körperlichen Existenz und der damit verbundenen Sinnlichkeit beigemessen, sowie der Welt der Materie überhaupt. Schon für Plato ist der Leib ein Gefängnis der Seele, und Plotin gar schämte sich fast, dass er in einem Körper wohne.[2] Also nicht das Aufhören der individuellen Existenz schlechtweg, sondern ein rein geistiges Leben ist das Ziel der griechischen Weltflucht. Berücksichtigt man dabei, dass die geistige Betätigung, auf welche es dem Griechen ankommt, nicht die anwendende (vergl. S. 100 ff.), sondern bloss die erkennende und betrachtende ist, dass ferner auf die Vernunftgemeinschaft wenig oder garnicht reflektiert wird, vielmehr der Weise auch hier sich selbst genug sein zu können sich einbildet, und endlich, dass alle rein theoretische Betrachtung immer einen mehr oder weniger unpersönlichen Charakter trägt, so versteht man, dass auch von der griechischen Weltflucht keine Brücke zum Siege des guten Prinzips in dem betreffenden Menschen hinüberführt.

Auch in die christliche Kirche drangen nach ihrer Ausbreitung in den hellenistischen Gebieten die weltflüchtigen Stimmungen und Anschauungen des Griechentums allmählich ein, ja sie haben sich vielfach erst auf dem griechisch-christlichen Boden zu ihren äussersten Konsequenzen entwickelt. Zwar der Ansturm des Gnostizismus, welcher auch mit welt-

---

[1]) Auch in Indien spielt ja die denkende Betrachtung eine gewisse Rolle, aber sie ist hier nur Mittel zum Zweck, während sie bei den Griechen geradezu als Selbstzweck angesehen wird.

[2]) Porphyr. de vita Plot. 1: *Πλωτῖνος ὁ καθ᾽ ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη* (bei Ziegler, Gesch. der Ethik I, 337, N.).

flüchtigen Tendenzen stark durchsetzt ist, wird nach schwerem Kampfe überwunden; aber je mehr die gebildeten Griechen in der Kirche Fuss fassen, desto unwiderstehlicher dringen jene Anschauungen, namentlich in der Form des Neuplatonismus, vor. Und im Mönchtum, d. i. dem Mönchtum in seiner spezifisch griechisch-katholischen Gestalt, erleben sie, während sie früher doch im wesentlichen auf die gebildeten Kreise beschränkt gewesen waren, ihre Popularisierung. Bei vielen Tausenden handelt es sich nur um die Flucht aus der verderbten und gefahrvollen Menschenwelt, aus der Kulturgemeinschaft, auch aus der verweltlichten Kirche; bei vielen anderen aber steigert sich die Weltflucht bis zur pessimistischen Verneinung alles Natürlich-Menschlichen, der ganzen natürlichen Existenz und konsequenterweise bis zur äussersten Askese, dem Versuch der völligen Ertötung des Fleisches. Gewiss haben bei dieser Entwickelung auch nichtgriechische Einflüsse mitgewirkt, aber es ist kaum ein Zug in dem Bilde des asketischen Mönchtums, wie es noch heute in der griechisch-hatholischen Kirche das Ideal bildet, zu welchem nicht in den Ideengängen der griechisch-heidnischen Weltflucht die Ansätze vorhanden wären. Insbesondere ist die überspannte Askese die logische, nur durch das ursprüngliche naturfreudige Wesen des griechischen Volkes in ihrem Wachstum aufgehaltene Folge der oben skizzierten Auffassung von dem Wesen der Materie im Gegensatz zum Geiste. Nehmen wir den idealen Mönch im griechisch-katholischen Sinn, „der nicht arbeitet, auch nicht denkt, auch nicht spricht, sondern in einsamer Beschauung und Selbstpeinigung erwartet, dass ihm endlich der selige Lichtglanz Gottes erscheine“,[1]) wer könnte bei aller äusseren Verschiedenheit zwischen ihm und etwa einem neuplatonischen Philosophen die Grundstimmung verkennen, welche ihn mit diesem verbindet.[2])

Nach diesem Überblick sind wir jetzt imstande, die ethische Bedeutung der weltflüchtigen Richtungen zusammen-

---

[1]) Harnack, A., Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, S. 32.

[2]) Auch das Nicht-Denken spricht nicht dagegen, denn wenn erst, wie im Neuplatonismus, die Ekstase als das höchste geschätzt wird, dann muss schliesslich, besonders bei einem nicht gebildeten Menschen, alles auf diese hin angelegt, und auch das Denken in den Hintergrund gedrängt werden.

fassend zu würdigen. Natürlich kommt hier nur die echte, nicht die falsche Weltflucht in Betracht, welche in allen vorhin genannten Erscheinungsformen der Weltflucht auch ihre Vertreter findet. Wo die Weltflucht ihren Grund darin hat, dass die Genussfähigkeit verbraucht, das Nervensystem zerrüttet ist, der Mensch einem ausgebrannten Krater gleicht, oder wo der Betreffende seiner individuellen Lage, seiner körperlichen und geistigen Beschaffenheit wegen daran verzweifelt, für seine Person Genuss, Ehre, Macht etc. erlangen zu können, da ist sie falsch, da kann die Welt mit dem, was sie bietet, an sich noch hoch geschätzt werden. Nur dann handelt es sich um wirkliche, echte Weltflucht, wenn der Mensch, obgleich er die Fähigkeit zu geniessen einschliesslich der Fähigkeit des Ehrgenusses noch besitzt und obgleich er imstande ist, Genuss, Ehre etc. sich zu erwerben, doch dem weltlichen Treiben den Rücken kehrt, weil er darin keine Befriedigung findet, weil dies ganze Leben und Treiben, auch wegen der sittlichen und sonstigen Folgen, welche es nach sich zieht, ihm schal und nichtig erscheint, wo also die Abwendung von der Welt nicht in der Erwägung der individuellen Verhältnisse, sondern in einer allgemeinen Anschauung vom Werte der Welt ihren Grund hat.

Wo es sich um echte Weltflucht in diesem Sinne handelt, da kann sie in der Tat zur Erlösung von der Macht des bösen Prinzips, von der Genuss- und Ehrsucht, vom Hängen an äusseren Gütern und weiterhin von der Entartung der Affekte und Stimmungen führen. Auch ist nicht zu verkennen, dass mit dem Hängen an äusseren Gütern zugleich das dadurch gewaltig gesteigerte Bewusstsein des Interessengegensatzes zu anderen und die darauf beruhende Selbstsucht (4. Kap., VI.) ins Wanken geraten muss. Ja noch mehr! Wo nicht, wie im Brahmanismus, alle äusseren Vorgänge, also auch die Leiden anderer, als Scheinvorgänge aufgefasst werden, da werden bei den weltflüchtigen Richtungen infolge der Beseitigung der aus der Selbstsucht herfliessenden Hemmungen die altruistischen Gefühle einen verhältnismässig starken Einfluss gewinnen. So spielen z. B. im Buddhismus und bei den Cynikern Mitleid und Wohlwollen eine entschiedene Rolle. Und auch das Humanitätsideal der Stoiker, wie es namentlich in der römischen Epoche hervortritt, ist, wenn es auch in erster Linie in der

durch die Vertiefung des sittlichen Bewusstseins bewirkten Achtung vor dem Menschen als solchem seinen Grund hat, doch nebenbei durch jene im Gefolge der weltflüchtigen Stimmung schreitende Entfesselung der altruistischen Gefühle erheblich gefördert worden.

Nimmt man dies alles zusammen, so wird man die Bedeutung, welche die Weltflucht, abgesehen etwa von dem völlig unfruchtbaren Brahmanismus, für die ethische Entwicklung gewinnen kann, gewiss nicht gering anschlagen dürfen. Die besten aus jenen Reihen, vor allem ein Buddha, haben entschieden etwas Überragendes, Verehrungswürdiges an sich. Und dennoch ist die Weltflucht eine Verirrung und kann, wie schon mehrfach angedeutet wurde, zu einem wirklichen Siege des guten Prinzips niemals führen.

Das gute Prinzip nämlich drängt immer mit Macht zur Gemeinschaft, auf dem theoretischen sowohl wie auf dem praktischen Gebiet. Seine Wirksamkeit im Menschen äussert sich im Kampf gegen alles, was die Vernunftgemeinschaft stört, im Kampfe gegen Geistes- und Gewissensknechtschaft und alle sonstige Knechtung, im Kampfe gegen Unwahrhaftigkeit, Heuchelei, Kriecherei, Lüge, Verrat etc., und auf der anderen Seite in der Betätigung dessen, was die Vernunftgemeinschaft befördert, der Gerechtigkeit, Redlichkeit, Ehrlichkeit, Treue, der Hebung des Vertrauens und endlich, in seiner stärksten Entfaltung, in der welterobernden, vor dem Herzen des Feindes nicht Halt machenden Liebe. Die Weltflucht dagegen wirkt immer gemeinschaftzerstörend. Nur die soeben geschilderte, durch sie bewirkte Entbindung der altruistischen Gefühle kann bei oberflächlicher Betrachtung darüber hinwegtäuschen. In Wirklichkeit treibt die Weltflucht immer zur Zurückziehung des Individuums in sich selbst. Wenn der Buddhist, den Regungen des Mitleids folgend, von den Leiden anderer Notiz nimmt, so ist es ihm nicht um Herstellung einer Lebensgemeinschaft mit denselben zu tun; das eigentliche Ziel für ihn ist das alle Betätigung und alle Gemeinschaft ausschliessende Nirvâna.[1])

[1]) Das Mitleid ist, was man bisweilen völlig vergisst, etwas ganz anderes als die gemeinschaftsuchende Liebe. Man kann in hohem Masse dem Gefühl des Mitleids zugänglich sein und sich auch durch dasselbe zu entsprechenden Handlungen antreiben lassen, ohne die geringste Absicht, zu den Bemitleideten in nähere, den augenblicklichen Zweck überdauernde Ge-

Ähnlich bei der Weltflucht des selbstgenügsamen Weisen auf dem Boden des Griechentums. Soweit überhaupt Gemeinschaft in den weltflüchtigen Kreisen gepflegt wird, wie z. B. in den Klöstern, da ist sie, so paradox dies klingen mag, nur Mittel zur besseren Durchführung der Isolierung. Erst auf dem Boden des Abendlandes gewinnt die mönchische Gemeinschaft einen mehr praktischen Aufgaben zugewandten Charakter.

Ebenso führt die Weltflucht den natürlichen Grundlagen der menschlichen Existenz gegenüber zu einer Stellungnahme, welche zu den Forderungen des guten Prinzips in vollem Gegensatze steht. Triebe und Begierden, Affekte und Stimmungen können uns freilich, wie im 4. Kapitel ausgeführt wurde, mit unseren sittlichen Aufgaben in Widerspruch bringen und müssen daher gezügelt und diszipliniert werden. Aber an sich sind sie keineswegs die eigentliche Wurzel des Bösen. Diese liegt vielmehr in der verderblichen, der natürlichen Richtung und Bestimmung der Triebe zuwiderlaufenden Genusssucht resp. Ehrsucht, welche keineswegs etwas Natürlich-Gegebenes sind, sondern der Spontaneität des Menschen entspringen. Die Triebe, Affekte, Stimmungen sind an sich durchaus unverwerflich und für eine lebendige Betätigung, für ein reges Gemeinschaftsleben unentbehrlich. Sie müssen daher nicht ausgerottet, sondern unter der Disziplin der Vernunft veredelt und den höheren Aufgaben des Menschen dienstbar gemacht werden, ebenso wie alle körperlichen und geistigen Anlagen und Kräfte. Die weltflüchtigen Richtungen aber sehen in völliger Verkennung des eigentlichen Wesens des Bösen in dem Naturhaften den Grund alles Bösen und alles Übels. Nicht die unter dem Einfluss der menschlichen Spontaneität entartete Natur, sondern die Natur selbst ist der Feind, dem sie entgehen möchten. Daher handelt es sich für sie nicht um Disziplinierung und Veredelung des Natürlichen, sondern um Befreiung aus den Banden der Natur, ja eventuell um Ausrottung derselben, ein Bestreben, welches dann wiederum

meinschaft zu treten. Nur dieses Mitleid bewegt Buddha, als Mâra, der Versucher, ihn veranlassen will, sogleich in das Nirvâna einzugehen, vorher noch anderen den Weg der Erlösung zu verkünden (Oldenberg, Buddha, 4. Aufl., S. 136.) Das Ziel für ihn ist aber das Nirvâna. Ein merkwürdiger Gegensatz zu der auch den Tod überdauernden unzerstörbaren Gemeinschaft Jesu mit den Seinen.

der an sich schon gemeinschaftzerstörenden Tendenz der Weltflucht neue Nahrung zuführt.

Auch der Religion, auf deren Zusammenhang mit der Sittlichkeit wir unten zurückkommen werden, wird durch die Weltflucht das ethisch-befruchtende Mark ausgesogen. Man macht bisweilen viel Wesens davon, dass der Buddhismus eine Religion ohne Gott sei. Gewiss! Aber auch bei den anderen weltflüchtigen Richtungen ist das erstrebte Verhältnis zu Gott ein rein passives, rezeptives, z. B. sogar ein bewusstloser Zustand, ein vermeintliches Sichemporheben über die Natur zum Urgrunde des Seins, bei dem die Persönlichkeit Gottes sich mehr oder weniger zu pantheistischen Nebeln verflüchtigt.[1]) Von einer wirklichen Lebensgemeinschaft mit Gott ist hier nirgends die Rede, sodass es im Grunde vom ethischen Standpunkt betrachtet ziemlich gleichgültig ist, ob man nach dem Nirvâna strebt oder nach dem Sicheinsfühlen mit Brahma oder nach dem neuplatonischen Einswerden mit dem reinen Sein oder nach der mystischen Einheit mit dem überweltlichen, pantheistisch verflüchtigten Gott. Selbst zur Erlösung vom Bösen steht Gott auf jenem Boden nicht in direkten Beziehungen. Er ist wohl das Ziel, aber nicht die Ursache der Erlösung, welche vielmehr im wesentlichen vom Menschen selbst vollbracht werden muss.

## IV. Der Sieg des guten Prinzips in seinem Zusammenhang mit dem Glücksstreben.

Um es nun zu verstehen, wie das gute Prinzip zum wirklichen Siege im Menschen gelangen kann, müssen wir unsere Aufmerksamkeit noch für einen Augenblick einem Umstand zuwenden, welcher bei der Erörterung des Wesens des menschlichen Wollens bisher bloss gestreift worden ist. Beim Tier hängt die Art, wie es sich fühlt, die Stimmung, wenn ich einmal so sagen darf, ausschliesslich von seinem momentanen Zustand ab; sie ist das Gesamtprodukt aller

[1]) Der Mystizismus des Abendlandes zeigt ebenso wie das abendländische Mönchtum ein doppeltes, z. T. der weltlichen Gemeinschaft abgewandtes, z. T. auch ihr zugewandtes Gesicht. Die Weltflucht ist hier durch echt-christliche Einwirkungen bedeutend modifiziert.

momentan sich regenden Triebe, Affekte, Schmerz und Lustgefühle. Bei der Stimmung des Menschen dagegen spielt ausserdem die Vorstellung eine gewaltige Rolle, die Vorstellung nämlich von seiner Gesamtlage, insbesondere auch von der Zukunft. Das Tier leidet, wenn es krank ist, bloss unter dem augenblicklichen Unbehagen oder Schmerz, der Mensch auch unter der Furcht um den Ausgang und die weiteren Folgen. Ist die Aussicht in die Zukunft eine düstere, so kann dem Menschen auch eine an sich durchaus befriedigende Gegenwart dadurch vergällt werden. Scheint ihm die Zukunft in freundlicherem Lichte, so vermag ihn dies trotz der Leiden der Gegenwart in eine gehobene Stimmung zu versetzen.

Diese Vorstellung von unserer Gesamtlage, insbesondere auch von der Zukunft, ist, wie daraus hervorgeht, die Hauptsache bei dem, was wir Glücksgefühl nennen. Ein Tier nennen wir überhaupt nicht glücklich oder unglücklich, eben weil seine Stimmung bloss von den momentan sich regenden Trieben, Affekten, Lust- und Unlustgefühlen abhängt und von einer Vorstellung der Gesamtlage nicht beeinflusst wird.[1]) Der Mensch ist trotz aller momentanen Lustempfindungen und trotz des Fehlens aller unmittelbaren Anlässe zu Unlustempfindungen erst dann glücklich, wenn seine Gesamtlage ihm befriedigend erscheint; er ist andererseits trotz aller momentanen Unlustempfindungen, z. B. heftiger körperlicher Schmerzen, erst dann unglücklich, wenn seine Gesamtlage ihm unbefriedigend vorkommt. Wie gesagt, spielt bei dieser Vorstellung seiner Gesamtlage die Zukunft eine Hauptrolle, aber keineswegs die einzige. Auch die Vorstellung z. B. von dem, was

[1]) Das Tier ist deswegen weder so grosser Leiden noch so grosser Freuden fähig wie der Mensch. Nur scheinbar spielt bei den höheren Tieren die Vorstellung von der Zukunft eine Rolle. Der Jagdhund springt freilich freudig um seinen Herrn herum, wenn dieser während der Jagdsaison das Gewehr in die Hand nimmt und die Jagdtasche umhängt, aber nur deshalb, weil dem in ihm schon regen Jagdtrieb die Befriedigung bevorsteht. Es ist derselbe psychische Vorgang, wie wenn der Hund hungrig ist und nun sieht, wie die Mahlzeit für ihn zugerichtet wird. Ist der Jagdtrieb oder der Hunger befriedigt, so freut sich der Hund nicht etwa auf die nächste Jagd oder Mahlzeit, was beim Menschen sehr wohl möglich ist. Ebenso fürchtet sich das Tier nicht, wenn nicht der Affekt durch unmittelbare Wahrnehmungen in ihm ausgelöst wird. Todesfurcht im eigentlichen Sinne ist dem Tiere fremd.

er geleistet hat oder was er für die Gesellschaft bedeutet, resp. von dem, was die Leute über ihn denken, kommt in vielen Fällen dabei in Betracht, während beim Tier auch diese Vorstellungen wegfallen und auf das Gesamtgefühl, auf die Stimmung, keinen Einfluss haben.

Die Vorstellungen von einer befriedigenden Gesamtlage sind nun freilich bei den Menschen sehr verschieden, denn sie richten sich danach, was ihnen überhaupt begehrenswert erscheint und wovon sie sich eine Erhöhung ihrer Stimmung versprechen. Wie unendlich verschieden das ist, haben wir im Verlaufe dieser Untersuchung schon mehrfach berührt. Wir haben gesehen (4. Kapitel, III), dass nicht allein je nach dem Charakter der betreffenden Person die Stimmung anders gefärbt ist, dass z. B. der eine wohl einer fidelen oder ausgelassenen Stimmung fähig ist, aber nicht einer fröhlichen, und umgekehrt der andere wohl einer fröhlichen oder begeisterten, aber nicht einer ausgelassenen, sondern dass auch die Ursachen der Erhöhung resp. Herabsetzung der Stimmung durchaus verschieden sind, dass z. B. der eine erfreut wird durch die Aussicht auf ein lukullisches Mahl, der andere durch die bevorstehende Aufführung eines hervorragenden Dramas. Entsprechend dieser verschiedenen Geschmacksrichtung, um es einmal recht platt auszudrücken, sind nun auch die Vorstellungen von der erwünschten Gesamtlage recht verschieden. Aber alle diese Vorstellungen stimmen überein in dem Postulat stimmungerhöhender, glückschaffender Faktoren auf der einen, und der Sicherheit gegen glückstörende Einflüsse auf der anderen Seite.

Am leichtesten wird diesen Postulaten beim Kinde genügt. Sein Begehren geht über die Befriedigung seiner nächsten physischen und geistigen Bedürfnisse noch nicht hinaus. Diese sieht es unter günstigen Bedingungen im Elternhause vollauf gewährleistet und zugleich fühlt es sich hier gegen glückstörende Einflüsse geborgen. Daher findet sich bei vernünftig erzogenen und auch sonst unter günstigen Verhältnissen aufwachsenden Kindern verhältnismässig viel Glücksgefühl.[1])

---

[1]) Es handelt sich hier immer nur um das subjektive Glücksstreben und das Glücksgefühl, nicht um das Glück im objektiven Sinn. Beides fällt

Aber dieses naive Glücksgefühl verliert nach und nach seinen natürlichen Boden. Je mehr das Kind heranwächst, desto klarer wird es ihm, dass seine Eltern nicht alle seine Bedürfnisse zu befriedigen imstande sind, dass sie ihm nicht alles, was ihm begehrenswert erscheint, verschaffen können, dass sie der Krankheit und dem Tode ausgesetzt sind und ihm keineswegs diejenige Sicherheit gegen glückstörende Einflüsse zu gewähren vermögen, welche zu der Vorstellung einer befriedigenden Gesamtlage erforderlich ist und welche es früher, wenn es auf dem Schosse der Mutter sass oder von dem Vater an der Hand geführt wurde, zu besitzen wähnte. Diese Einsicht drängt den heranwachsenden Menschen mehr und mehr dazu, sich nach einer neuen Basis für das Glück, nach neuen stimmungerhöhenden, glückschaffenden Faktoren und nach grösserer Sicherheit gegen glückstörende Einflüsse umzusehen.

Der Genusssüchtige resp. Ehrsüchtige wird geneigt sein, diese glückschaffenden Faktoren in Reichtum, Macht und dergleichen zu suchen; auch das Glück anderer wird er nach solchen Massstäben beurteilen. Mit wie wenig Recht, darüber hat schon der weise Solon in seinem Gespräch mit dem König Krösus sich ausgelassen. Aber wer auch noch so sehr von der glückschaffenden Bedeutung der Macht oder des Reichtums überzeugt ist, eins kann er sich nicht verhehlen, dass sie, abgesehen von der Unsicherheit ihres Besitzes selbst, die zu einer befriedigenden Gesamtlage erforderliche Sicherheit gegen glückstörende Einflüsse, vor allem gegen die Schrecken der Krankheit oder des Todes, nur in sehr geringem Masse zu bieten vermögen. Daher kann man mit positiver Bestimmtheit behaupten, dass noch niemals ein Reicher oder Mächtiger sich bloss auf Grund seines Reichtums oder seiner Macht wirklich glücklich gefühlt hat. Es bleiben in der Vorstellung

---

keineswegs zusammen. Es ist der Fall denkbar, dass jemandem seine Gesamtlage befriedigend erscheint und er sich glücklich fühlt, während ein Unbeteiligter weiss, dass die Vorstellung, welche der betreffende von seiner Gesamtlage hat, auf Irrtum beruht, dass ihm schweres Unheil bevorsteht. Auch sind die Ansprüche ausserordentlich verschieden, und jemand, welcher hohe Anforderungen stellt, wie etwa Faust, wird einen anderen, der „immerfort an schalem Zeuge klebt, mit gieriger Hand nach Schätzen gräbt und froh ist, wenn er Regenwürmer findet", nicht für objektiv glücklich halten und nicht mit ihm tauschen wollen, auch wenn der andere sich subjektiv glücklich fühlt und er dies Gefühl mit eintauschen könnte.

seiner Gesamtlage immer dunkle Stellen zurück, welche ein wirkliches Glücksgefühl nicht aufkommen lassen.[1])

Eine völlig andere Richtung nimmt das Glücksstreben bei dem Weltflüchtigen. Der negative Faktor, die Sicherheit gegen die (nach der Meinung des Weltflüchtigen aus der Verflechtung mit dem Treiben der Welt entspringenden) glückstörenden Faktoren spielt hier die Hauptrolle. Allerdings braucht das Streben nach einem positiven, glückschaffenden, stimmungerhöhenden Faktor durchaus nicht zu fehlen. Er wird nur meistens in der übersinnlichen Sphäre gesucht, und es handelt sich, da das aktive Moment dabei fehlt, Tätigkeit ausgeschlossen ist, weniger um eine Gesamtlage, als um einen passiven Gesamtzustand, bei dem das Persönliche sehr zurücktritt, sei es nun das Einmünden des Atman in das Brahma oder die mystische Einigung der Seele mit Gott oder auch das buddhistische Nirvâna.[2])

Ganz ausgeschaltet ist der positive Faktor beim Selbstmörder. Nur das Streben nach Sicherheit gegen die glücksstörenden Einflüsse oder wie es hier wohl zutreffender heisst: nach Ruhe vor dem Leiden ist hier massgebend. Immerhin ist auch der Selbstmörder in seiner Art noch ein Beweis für die Unausrottbarkeit des Glücksstrebens, welches in diesem Falle sogar den Selbsterhaltungstrieb zu überwinden imstand ist.

Aus alledem ergibt sich, dass das gute Prinzip im Menschen nicht zum Siege gelangen kann im Widerspruch mit dem Glücksstreben. Der Sieg des guten Prinzips besteht nämlich in nichts anderem als in der grundsätzlichen und vorbehalt-

---

[1]) Manche Leute verstehen es ja, sich die Gedanken an die möglichen Wechselfälle des Schicksals mit mehr oder weniger Geschick aus dem Kopf zu schlagen und, wie man zu sagen pflegt, in den Tag hinein zu leben. Aber dann fühlen sie sich, wie gross oder gering das tägliche Quantum an Lust bei ihnen auch sein mag, keineswegs glücklich, denn der Begriff des Glückes schliesst nun einmal die Vorstellung einer befriedigenden Gesamtlage notwendig ein.

[2]) Denn auch das buddhistische Nirvâna ist wohl schwerlich das Nichtsein. „Kein Sein im gewöhnlichen Sinne des Wortes, aber doch sicher kein Nichtsein: ein höchstes Positives, für welches das Denken keinen Begriff, die Sprache keinen Ausdruck hat, auf das keine Reihe von Schlussfolgerungen als auf ihr notwendiges Ende und Ziel hinweist, und das doch dem ewigkeitsdurstigen Ahnen in geheimnisverhüllter Herrlichkeit entgegenleuchtet." (So Oldenberg, Buddha, 4. Aufl., S. 323.)

losen Anerkennung desselben, in der unbedingten Überordnung der Forderungen des sittlichen Bewusstseins über alle anderen Rücksichten. Wie könnte aber diese vorbehaltlose Anerkennung, diese unbedingte Überordnung zustande kommen, wenn sie in Widerspruch stände mit dem nun einmal ein Grundgesetz unseres Wollens bildenden Glücksstreben, oder wenn gar die klare Überzeugung vorhanden wäre, auf diese Weise unglücklich zu werden! Der Sieg des guten Prinzips ist nur dann möglich, wenn der Mensch im guten Prinzip selbst das Heil sucht, wenn er in der unbedingten und vorbehaltlosen Anerkennung der Forderungen des sittlichen Bewusstseins eine befriedigende Gesamtlage, nämlich einerseits glückschaffende, stimmungerhöhende Faktoren und andererseits Sicherheit gegen glückstörende Einflüsse zu finden hofft.

Aber geben wir nicht damit dem im Anfang unserer Untersuchung (S. 9) verworfenen Eudämonismus, dem Prinzip des wohlverstandenen eigenen Interesses, nachträglich Recht? Ich meine nicht. Jene Theorie lässt die sittlichen Gebote dadurch zustande kommen, dass die Menschen sich überzeugen, dass sie bei diesen Regeln des Verhaltens am besten fahren; sie will die Forderungen des sittlichen Bewusstseins aus Erwägungen der individuellen Wohlfahrt ableiten. Sie verwischt damit jede feste Grenze zwischen gut und böse, zwischen sittlichen und unsittlichen Charakteren, denn seine eigene Wohlfahrt will jeder, welcher zu einem einheitlichen, selbstbewussten Wollen gelangt ist. Man kann vom Standpunkt dieser Theorie aus einem Menschen höchstens den Vorwurf machen, dass er sein Glück auf falschem Wege suche, oder dass er ein Kind des Augenblicks sei. Nach der hier vertretenen Auffassung dagegen stehen die sittlichen Gebote ganz unabhängig von unserem Glücksstreben und überhaupt ganz unabhängig von allen heteronomen Einflüssen a priori da; sie wurzeln in unserer höheren Natur, in unserer Eigenschaft als Vernunftwesen, und verlieren ihre Gültigkeit auch dann nicht, wenn der Mensch sein Glück auf ganz anderen Wegen sucht. Wenn also soeben gesagt worden ist, dass das gute Prinzip nur dann zum Siege kommen, die nach anderen Richtungen strebenden Tendenzen im Menschen nur dann völlig überwinden könne, wenn der Mensch im guten Prinzip selbst das Heil suche, so ist damit das gute Prinzip nicht zu einem Mittel

zum Zweck erniedrigt, sondern es ist im Gegenteil vorausgesetzt, dass der Mensch sich ihm vertrauensvoll und bedingungslos in die Arme wirft, dass er in ihm nicht bloss seine Würde, sondern auch sein Glück sucht.

Wie aber ist dies möglich? Dass das gute Prinzip beglückende Kraft hat — ich erinnere nur an das sogenannte gute Gewissen und an die erhebende Wirkung des Vertrauens und der Liebe, sowohl wenn wir sie anderen, als wenn diese sie uns erzeigen —, das steht freilich fest. Aber diese beglückende Kraft, mag man sie im übrigen so hoch schätzen wie man will, kann doch zur vollen Entfaltung nur dann kommen, wenn das gute Prinzip nicht bloss in dem einzelnen, sondern auch in anderen, mit denen er in Verbindung steht, seine veredelnde Wirkung entfaltet. Und darauf hat der einzelne meistens nur einen sehr beschränkten Einfluss. Mit einem Worte: die beglückende, stimmungerhöhende Kraft des guten Prinzips kann er mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln nur in sehr beschränktem Masse realisieren. Vor allem aber, wie kann das gute Prinzip ihm Sicherheit bieten gegen die glückstörenden Einflüsse, eine Sicherheit, welche zur Vorstellung einer befriedigenden Gesamtlage, wie oben gezeigt, unerlässlich ist? Mag er die beglückende Wirkung des guten Prinzips noch so hoch schätzen, mag alles andere in seinen Augen an Wert dagegen zurückstehen wie bei jenem Manne, welcher um der köstlichen Perle willen alles andere zu verkaufen bereit war, so bleibt doch Krankheit, Tod und so manches andere bestehen, was ihn an dem guten Prinzip irre machen kann. Er mag in einzelnen Fällen, wenn das Bewusstsein der Menschenwürde gerade mächtig in ihm erregt ist, und andere einen anfeuernden Einfluss auf ihn ausüben, über schwere Widerstände sich hinwegzuschwingen und selbst den Tod im Dienste der guten Sache auf sich zu nehmen fähig sein. Aber zu anderen Zeiten wird das Bewusstsein der Unsicherheit seines Schicksals, der Abhängigkeit seiner Person und seines Wirkens von den blinden Mächten des Weltlaufs desto schwerer auf ihm lasten und die Vorstellung einer befriedigenden Gesamtlage, wie sie zum Glück erforderlich ist, nicht aufkommen lassen. Soll er sich wirklich dem guten Prinzip vertrauensvoll und bedingungslos in die Arme werfen, so ist es notwendig, dass er in ihm auch die Sicherheit, die

feste Basis in den Wechselfällen des Schicksals zu finden hoffe. Das alles setzt voraus, dass er in dem guten Prinzip nicht bloss das Vernunftgesetz sehe, nicht bloss einen im Menschen wirkenden subjektiven Faktor, sondern eine objektive Realität, an der er einen Halt finden kann, oder mit anderem Worte, dass er in dem guten Prinzip eine kosmische Potenz, die schicksalbestimmende Macht erkenne. Dies nötigt uns, nun endlich den Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Religion einer Betrachtung zu unterziehen.

## V. Der Sieg des guten Prinzips in seinem Zusammenhang mit der Religion.

Unter Religion verstehe ich hier zunächst alles das, was der Sprachgebrauch in diesem Namen zusammenfasst. In diesem weiten Sinne hat die Religion eine ihrer hauptsächlichsten und zuerst treibenden Wurzeln im Denken resp. Erkennen. Das naive Denken neigt nämlich dazu, wie wir dies alle Tage bei Kindern beobachten können, alles, was geschieht, nach der Analogie dessen, was durch den Menschen geschieht, aufzufassen. Nicht allein an das, was die Tiere tun, sondern auch an die Naturgeschehnisse wird der Massstab des menschlichen Handelns angelegt. Die Folge davon ist, dass, entsprechend der Fülle und Mannigfaltigkeit des Geschehens, welches dem noch unkultivierten Menschen entgegentritt und sein Ergehen beeinflusst, eine bunte Fülle[1]) mannigfaltiger handelnder Wesen in seiner Phantasie sich einnistet. Aus dieser bunten Menge heben sich, wenn es dem Menschen zum Bewusstsein kommt, dass eine Reihe bedeutender, immer wiederkehrender Geschehnisse von derselben Quelle ausgeht, z. B. vom Himmel oder spezieller von der Sonne, einzelne Wesen in einer alle anderen überragenden Grösse ab, wobei

[1]) Ich vermeide absichtlich Ausdrücke wie Animismus, Fetischismus, Polydämonismus, um die Darstellung nicht mit Problemen der Religionsgeschichte zu belasten, welche für die hier untersuchten Fragen ohne Belang sind. Auch den, wie es scheint, ursprünglich überall verbreiteten Totenkult können wir hier mit Stillschweigen übergehen, da die Geister der Verstorbenen im Bewusstsein des unkultivierten Menschen keine wesentlich andere Rolle spielen als die Menge der anderen Wesen, auf welche er das sein Ergehen beeinflussende Geschehen zurückführt.

jedoch der Phantasie bei der Vorstellung solcher Wesen ein sehr grosser Spielraum bleibt und der Grad der Personifikation ein sehr verschiedener ist. Und wie gewisse Reihen zusammengehöriger Geschehnisse zusammengefasst werden und diese Zusammenfassung in der Vorstellung überragender Wesen ihren Ausdruck findet, so ist überhaupt die Tendenz auf Zusammenfassung gerichtet, vermöge der Natur des Erkennens, welches, wie oben schon erwähnt wurde (S. 304), immer zum Ganzen hinstrebt.[1]) Daher bilden sich zusammengehörende Gruppen jener in der Phantasie lebenden Wesen, wie z. B. bei den Germanen die der Asen resp. Wanen, der Riesen und der Zwerge, und es kommt zur Vorstellung fester Organisationen und förmlicher Götterhierarchien. Je mehr dann die Einsicht in die Einheit und Regel- resp. Gesetzmässigkeit alles Geschehens fortschreitet, desto unhaltbarer wird die Zurückführung des Geschehens auf eine bunte Mannigfaltigkeit einzelner, in ihren Tendenzen vielfach divergierender Wesen, desto unaufhaltsamer drängt die Entwickelung zum Monotheismus, zum Deismus, Pantheismus oder auch zur Vorstellung einer einheitlich, aber blind und zwecklos wirkenden „Natur". Wir kommen auf diese Stufe der Entwickelung unten noch zurück.

Soweit die Religion nur aus dieser Quelle stammt, hat sie mit der Sittlichkeit direkt nichts zu tun. Wohl nimmt man Rücksicht auf jene in der Phantasie lebenden Wesen, und zwar um so mehr, je mehr man das eigene Ergehen von ihnen abhängig glaubt. Aber diese Rücksicht äussert sich keineswegs in einem erhöhten Respekt vor dem guten Prinzip, resp. in einer erhöhten Scheu, mit den Forderungen des sittlichen Bewusstseins in Widerspruch zu treten. Denn jene Wesen werden, soweit nicht zur Vorstellung von ihnen dies Moment aus einer ganz anderen Quelle hinzukommt, keineswegs als Hüter des guten Prinzips gedacht. Im besten Falle — und dieser tritt um so eher ein, je schärfer und plastischer die Personifikation derselben wird — denkt man sich das sittliche Bewusstsein auch in ihnen wirksam, sodass man mit ihnen in praktische Vernunftgemeinschaft eintreten, Verträge, ja förmliche Bündnisse schliessen kann. Dabei liegt aber dann das, was der Mensch seinerseits zu leisten hat,

[1]) Oder erkenntnistheoretisch gesprochen: zur Einheit des Bewusstseins hinstrebt.

keineswegs auf dem sittlichen Gebiet, sondern es sind häufig recht materielle Dinge, z. B. süsser Opferduft, was er ihnen bietet, vor allem aber Ehrenbezeugungen aller Art, wie das Wort Kultus es trefflich ausdrückt. Je mächtiger das Wesen, zu welchem man so in Beziehungen tritt, ist, desto grösser wird natürlich das Bewusstsein des Abstandes, desto mehr treten die rein materiellen Leistungen in den Hintergrund und die Ehrenbezeugungen in den Vordergrund, aber vom sittlichen Standpunkt betrachtet ändert sich an dem Verhältnis nichts. Es ist im grossen Stil dasselbe wie das zwischen einem mächtigen Lehnsherrn und seinen Vasallen resp. Knechten. Das zeigt sich auch darin, dass das betreffende höhere Wesen keineswegs zu allen Menschen oder allen Völkern in demselben Verhältnis steht, sein Interesse und seine Fürsorge sich vielmehr bestimmten Personen oder einem bestimmten Volke zuwendet, nicht etwa wegen der sittlichen Beschaffenheit desselben, sondern wegen der ihm gerade dort gezollten Verehrung, wegen des Treuverhältnisses, welches jenes höhere Wesen gerade mit diesem Volke verbindet. Sogar die Vorstellung von dem „Bunde" Jahves mit dem Volke Israel, auf welche doch schon frühzeitig die sogleich zu besprechende zweite Quelle der Religion Einfluss gewann, hat den geschilderten Charakter erst mit dem Einfluss der Propheten seit dem achten Jahrhundert allmählich abgestreift.

Die Religion, soweit sie, wie alle reinen Naturreligionen, bloss aus der Erkenntnistätigkeit entspringt, ist aber nicht bloss für die Entwickelung der Sittlichkeit ohne entscheidende Bedeutung, sondern sie kann ihr unter Umständen sogar direkt gefährlich werden. Manchen jener höheren Wesen, welche die Phantasie gebiert, um das Geschehen an sie anheften zu können, und zwar gerade den höchsten Gestalten wie dem Himmels- oder Sonnengott, wird freilich wegen der Regelmässigkeit und vorwiegenden Wohltätigkeit der Geschehnisse, welche auf sie zurückgeführt werden, Freundlichkeit, Zuverlässigkeit, Gerechtigkeit, kurz ein gutartiger, wenn auch von sittlichen Schwächen keineswegs freier Charakter zugeschrieben. Bei anderen aber, vor allem denen, welche die unberechenbaren oder dem Menschen schädlichen Seiten des Naturgeschehens repräsentieren, wie z. B. bei dem germanischen Feuergott Loki, überwiegt die Vorstellung des

Launischen, Feindseligen, ja Tückischen. Besonders bei dem Heer der niederen Dämonen finden sich solche Charakterzüge.[1]) Und es ist klar, dass da, wo, wie bei vielen heutigen Naturvölkern, die Phantasie vorwiegend von der Vorstellung solcher unholden Wesen erfüllt ist, dies der sittlichen Entwickelung in ähnlicher Weise schaden muss, wie etwa schlechte menschliche Gesellschaft. Dazu kommt, dass man selbst höheren Göttern, teils wegen des Charakters der Naturgeschehnisse, welche auf sie zurückgeführt werden, teils auch bloss deshalb, weil die Phantasie die eigenen bösen Instinkte auf sie überträgt, den sonderbarsten Geschmack zutraut und dann durch einen dementsprechenden Kultus ihre Huld gewinnen zu können glaubt. Wie die Verehrung gewisser weiblicher Gottheiten, welche das fruchtbare Naturleben repräsentierten, bei den Semiten zur Tempelprostitution geführt hat, ist bekannt. Aber auch in Griechenland hat im Anschluss an den Aphroditekult das Hierodulenwesen einen weiten Umfang erreicht und die verderblichsten Wirkungen ausgeübt. Ähnliches gilt von dem wilden, ausschweifenden Kultus des Dionysos, von der mit manchen Kulten unter den verschiedensten Völkern verbundenen systematischen Menschenschlächterei, von dem ebenfalls weitverbreiteten Phallizismus etc. Schon diese Andeutungen genügen, um zu zeigen, dass in der Tat die Religion, soweit sie aus der blossen Erkenntnistätigkeit des Menschen entspringt, zu Konsequenzen führen kann, welche mit den Interessen der Sittlichkeit in direktem Widerspruch stehen.

Ein ganz anderes Bild zeigt aber die Religion, soweit sie in dem sittlichen Bewusstsein selbst ihre Quelle hat und in der Überzeugung gipfelt, dass das gute Prinzip zur Herrschaft prädestiniert, dass das All auf den Sieg desselben eingerichtet sei, dass, um es in ein kurzes, bequemes Wort zu fassen, welches im folgenden seine nähere Erläuterung finden wird, eine sittliche Weltordnung herrsche. Wie gelangt der Mensch zu dieser Überzeugung?

Unsere Pflichten haben, wie im 2. und 3. Kapitel gezeigt worden ist, einen historischen Ursprung, und sie werden

[1]) Freilich lässt sich auch hier keine durchgehende Regel aufstellen. Unter den Zwergen des deutschen Volksglaubens z. B. gibt es auch freundliche Wesen. Desgleichen kann man dem Heer der niederen Dämonen bei den Griechen keine besondere Schlechtigkeit nachsagen.

Pflichten dadurch, dass sie von uns anerkannt resp. übernommen werden — bis auf eine, und zwar eine, welche die feste, unentbehrliche Grundlage aller übrigen bildet, die Wahrhaftigkeit. Diese ist nicht historisch geworden, nicht willkürlich um menschlicher Zwecke willen geschaffen, sondern sie existiert a priori, und das Bewusstsein derselben ist identisch mit dem sittlichen Bewusstsein selbst. Nicht so, als ob von aussen her der Satz: Du sollst wahrhaftig sein! unserem Bewusstsein eingeprägt wäre, sondern das Bewusstsein dieser Pflicht entspringt aus dem Wesen der Vernunfttätigkeit, wie dies im 2. Kapitel im einzelnen geschildert wurde. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist also freilich nicht in heteronomer Weise durch einen äusseren Willen uns aufgezwungen, ohne zu unserem Wesen in engerer Beziehung zu stehen; sie ist aber doch, ebenso wie unsere Vernunftanlage selbst, ohne unser Zutun, ohne unseren Willen da, und sobald die Reflexion darüber einsetzt, so ergibt sich der notwendige Schluss, dass sie aus derselbe Quelle stamme, aus der unsere höhere Natur als Vernunftwesen stammt, dass sie also in irgend einer Weise dem Urgrunde des Seins entspringe. Die Wucht dieses Gedankens wird noch verstärkt durch den Umstand, dass die Befolgung und vor allem die Verletzung der Grundpflicht von sehr starken Gefühlen begleitet ist, die als Erscheinungen des guten resp. bösen Gewissens wohlbekannt sind. Es ist schon im 1. Kapitel dargestellt worden, dass es vergebliche Mühe ist, diese Gefühle aus dem Einfluss des Milieus, aus der Billigung oder Nichtbilligung der Umgebung herleiten zu wollen. Sie sind ebenso ursprünglich und primär wie das mit der Befriedigung resp. Nichtbefriedigung der Triebe verbundene Behagen oder Unbehagen (4. Kap., I), und wie die physisch-psychische Natur hier reagiert, so bei jenen, wie seinerzeit ausgeführt wurde, die höhere Natur. Und die Kraft, mit der sie reagiert, die furchtbare Gewalt der Gewissensbisse, welche den Menschen zur Verzweiflung und zum Selbstmord treiben kann, ist ein Zeichen des Nachdrucks, welcher in unserem höheren Wesen auf der Grundpflicht liegt, oder anders ausgedrückt: der Entschiedenheit, mit welcher der Urgrund alles Seins die Wahrhaftigkeit betont.

Mit diesem Urgrund des Seins sind nun die Götter resp. die Gottheit im Bewusstsein der Menschen keineswegs von

vorn herein identisch. Sie gehen vielmehr, wie die Theogonien der verschiedenen Völker zeigen, nach der ursprünglichen Vorstellung selbst aus diesem Urgrund hervor; das eigentliche Wesen der Dinge ist vor ihnen da und von ihnen unabhängig. Aber bei fortschreitender Einsicht in die Einheit der Welt fällt die Vorstellung der hinter den Naturgeschehnissen stehenden Götter mit der Vorstellung vom Urgrund des Seins mehr und mehr zusammen, um schliesslich ganz mit ihr zu verschmelzen. Dadurch wird dann auch das, was von der Beziehung des Urgrundes des Seins zum sittlichen Bewusstsein gilt, allmählich mehr und mehr auf die Götter übertragen, dieselben werden mehr und mehr ethisiert. Ihr Wille wird im Bewusstsein der Menschen immer mehr identisch mit dem, was das sittliche Bewusstsein fordert, oder mit anderen Worten: das Gewissen wird mit fortschreitender Entwickelung zum Monotheismus immer mehr als „Stimme Gottes“ erkannt.

Hier ist der Ort, wo wir die eminente Bedeutung des sittlichen Bewusstseins für die Entwickelung der Religion klar übersehen können. Das sittliche Bewusstsein, das Bewusstsein der Grundpflicht, kann, wie schon in der Einleitung betont wurde, aus religiösen Vorstellungen nicht abgeleitet werden; es ist etwas durchaus Primäres, mit unserem innersten Wesen Verwachsenes. Wohl aber werden umgekehrt die religiösen Vorstellungen, soweit sie aus anderen Quellen stammen, durch das sittliche Bewusstsein ausserordentlich beeinflusst. Die Vorstellung von der Heiligkeit der Gottheit ist aus dieser Quelle entsprungen. Auch die Entwickelung zum Monotheismus ist durch das sittliche Bewusstsein gewaltig gefördert worden. Die allmähliche Vereinheitlichung der Götterwelt liegt ja freilich in der Natur der Sache, da bei fortschreitender Einsicht in die Einheit der Welt auch die hinter der bunten Mannigfaltigkeit der Naturgeschehnisse gedachte Götter- und Geisterwelt immer mehr zur Einheit verschmelzen muss. Aber der Einfluss des sittlichen Bewusstseins unterstützt diese Entwickelung bedeutend. Sobald nämlich die Kombination zwischen der Götterwelt und dem Urgrund des Seins im Bewusstsein vollzogen und das, was das sittliche Bewusstsein fordert, als göttlicher Wille erkannt worden ist, kann sich die Vorstellung von einem Divergieren der Tendenzen der Götter, ja einem gegenseitigen Sichbekämpfen, welche auf der Stufe der noch unentwickelten

Naturreligion naheliegend und verständlich ist, nicht behaupten: der einheitliche göttliche Wille, dessen der Mensch sich bewusst wird, schliesst die Vorstellung einer mannigfaltigen Spaltung des göttlichen Wesens, einer Vielheit von Göttern aus. Die isrealitische Religionsgeschichte zeigt uns die Entwickelung zum Monotheismus auf diesem Wege. Solange das Naturhafte in der Vorstellung Jahves überwiegt, werden die Götter der anderen Völker unbefangen als Realitäten angenommen. Je mehr im Gewissen die Stimme Jahves erkannt wird, wie wir dies bei den Propheten beobachten können, desto mehr sinken die Götter der Heiden von ihren Thronen: sie werden als leere Gedankengebilde oder jedenfalls nicht mehr als Götter angesehen.[1])

Aber noch nach einer anderen Seite hin zeigt sich der Einfluss des sittlichen Bewusstseins auf die Entwickelung der religiösen Vorstellungen. Er ist es nämlich, welcher den hauptsächlichsten Träger der Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes und seiner Weltregierung bildet. Freilich werden ja auf den niederen Stufen auch die Naturgötter und das ganze Heer höherer und niederer Dämonen als persönliche und in lebendiger Wechselwirkung zum Menschen stehende Wesen gedacht. Aber das beruht im Grunde doch nur auf einer Personifikation, auf der Ungeübtheit des Denkens, sich die Naturgeschehnisse anders als nach Analogie der bewussten menschlichen Handlungen vorzustellen. Je mehr der Zusammenhang und die Gesetzmässigkeit alles Naturgeschehens zum Bewusstsein kommt, deso leichter nimmt die Vorstellung von dem, was der Mannigfaltigkeit des Naturgeschehens zu grunde liegt, deistische Formen an, bei denen der Zusammenhang zwischen Gott und dem Menschen zerrissen ist, oder pantheitische, bei denen die Persönlichkeit Gottes zerfliesst, wenn

[1]) Dass den von anderen verehrten höheren Wesen vom Standpunkt des ethischen Monotheismus aus jede objektive Realität abgesprochen wird, ist bekanntlich keineswegs immer der Fall und zwar um so weniger, je weniger die Einsicht in die Einheit des Naturgeschehens fortgeschritten ist. Selbst der Apostel Paulus, so sehr er von der Existenz nur eines Wesens, welches den Namen Gott verdient, durchdrungen ist, schreibt den Heidengöttern eine gewisse Realität zu. Er betont nur, dass sie eigentlich (φύσει) nicht Götter sind, (Gal. 4, 8. Vgl. 1. Kor. 8, 5, 10, 19). Auch bei den Germanen werden nach den Eindringen des Christentums die Götter bekanntlich zu Dämonen.

nicht gar die Überzeugung Platz greift, dass den Naturgeschehnissen ein System einheitlich und gesetzmässig, aber blind wirkender Naturkräfte zu Grunde liege. Der Entwickelung und Verbreitung dieser Anschauungen schiebt nun gerade das sittliche Bewusstsein, wo es auf die religiösen Vorstellungen Einfluss gewinnt, einen kräftigen Riegel vor, da sich in ihm, wie oben gezeigt, der Wille einer höheren Macht offenbart, in der unser ureigenstes Wesen seine Wurzeln hat. Wo aber ein vernünftiger Wille ist, welcher dem unsrigen seine Bahn vorzeichnet, da ist auch Persönlichkeit.

So ist das sittliche Bewusstsein die eigentliche feste Grundlage des Glaubens an einen persönlichen Gott, vorausgesetzt, dass der Mensch an dem apriorischen, im innersten Kern von menschlichem Zutun gänzlich unabhängigen Charakter des sittlichen Bewusstseins nicht irre wird.[1]) Und zwar wird

---

[1]) Dies ist zwar möglich, aber solche Zweifel sind völlig unbegründet. Das sittliche Bewusstsein lässt sich, wie ich im 2. und 3. Kapitel nachgewiesen zu haben glaube, als blosses Produkt der geschichtlichen Entwickelung durchaus nicht begreifen, lässt sich des apriorischen Charakters durchaus nicht entkleiden.

Übrigens haben auch die aus der wissenschaftlichen Betrachtung des Naturgeschehens hergeleiteten Gründe gegen den Theismus neuerdings sehr an Boden verloren. Gerade in naturwissenschaftlichen Kreisen hat die rein mechanische und ätiologische, alle teleologischen Momente ausschaltende Erklärung der organischen Welt neuerdings stark an Kredit verloren. Ich habe mich mit den einschlägigen Fragen an anderem Orte (in den „Hülfsmitteln zum evangelischen Religionsunterricht", 21. Heft, S 6 ff.) im einzelnen auseinandergesetzt und kann hier um so eher darauf verzichten. Nur auf eins erlaube ich mir auch hier hinzuweisen, nämlich auf die Unmöglichkeit, den Ursprung des geistigen Lebens vom Standpunkt der Selektionslehre auch nur einigermassen befriedigend zu erklären. „Nimmt man an, dass es erst auf einer späteren Stufe der Entwickelungsgeschichte der Organismen entstanden sei, so ist dies vom Standpunkt der Selektionslehre völlig unbegreiflich. Denn alle Züchtung setzt voraus, dass von den gewünschten Eigenschaften wenigstens Anfänge vorhanden sind, die dann durch allmähliche Summierung auf dem Wege der Vererbung gesteigert werden. Wo also keine Spur von geistigem Leben vorhanden ist, da kann der Kampf ums Dasein auch keines züchten. Diese Erkenntnis hat denn auch manche Anhänger der Selektionstheorie zu der konsequenten, aber durchaus willkürlichen Annahme geführt, dass schon die Urzellen geistiges Leben, d. i. eine Zellseele besessen haben. Diese Zellseele nützt aber den Vertretern der rein kausalen Welterklärung im grunde garnichts, da dann die Lehre von der Urzeugung noch viel abenteuerlicher wird, als sie es ohnehin schon ist. Während man bei der Erörterung der Urzeugung die Urzellen als ganz einfache «strukturlose Eiweiss-

der Glaube an Gott, wo diese Voraussetzung zutrifft, um so fester sein, je lauterer und kräftiger das sittliche Bewusstsein erhalten wird. Wo dieses getrübt, oder wie dies oben geschildert wurde, systematisch untergraben wird, da wird auch der Glaube in demselben Masse erschüttert werden.[1]

Und nun können wir auch zur Beantwortung der Frage zurückkehren, wie der Sieg des guten Prinzips im einzelnen Menschen möglich ist. Dass der Mensch den Frieden des Gewissens, die beglückende Wirkung des Vertrauens und der Liebe zu schätzen weiss, dass er für das wahrhaft Grosse und Schöne empfänglich ist, dass er mit einem Worte das Gute um seiner selbst willen liebt, ist, wie wir sahen, freilich die unerlässliche Voraussetzung für den Sieg des guten Prinzips, aber es vermag ihn, wie S. 327 ausgeführt wurde, allein nicht herbeizuführen. Denn die beglückende, stimmungerhöhende Kraft des guten Prinzips kann der einzelne Mensch mit den ihm zu Verfügung stehenden Mitteln nur in sehr beschränktem Masse realisieren, und die sichere Basis, auf welcher er geistig ruhen kann, wie sie zur Vorstellung einer befriedigenden Gesamtlage und damit zum Glück erforderlich ist, kann ihm das gute Prlnzip, solange er in ihm keine objektive, über das sittliche Bewusstsein des einzelnen Menschen hoch hinausragende Realität erkennt, auch nicht gewähren. Wo aber der Gottesglaube vorhanden ist, da ist allen Vorbedingungen für den Sieg des guten Prinzips genügt, da kann der Mensch in ihm nicht bloss seine Würde, sondern auch sein Glück suchen, kann zur vollen Harmonie seines Strebens

---

klümpchen» hinstellt, um ihre zufällige Entstehung der Phantasie annehmbarer zu machen, behauptet man nun hinterher, dass diese harmlosen Klümpchen auch schon eine «Seele» besessen haben. Es ist einmal nicht anders: Schwierigkeiten, denen man an der einen Stelle ausweicht, tauchen dafür unvermeidlich an einer anderen wieder auf" (a. a. O. S. 15|16). Die Behauptung, dass schon in den Atomen eine „Seele" vorhanden sei, eine These, welche auch von Häckel in seinen „Welträtseln" (S. 259) vertreten wird und die genannten Schwierigkeiten zu beseitgen bestimmt ist — manche sprechen sogar von einem Atombewusstsein —, ist natürlich völlig willkürlich.

[1]) Es gibt also zwei völlig verschiedene Quellen für den Unglauben, moralischen Tiefstand und theoretische Zweifel. Beide können natürlich auch zusammenwirken und tun es in vielen Fällen.

gelangen, indem er sich dem guten Prinzip vertrauensvoll und bedingungslos in die Arme wirft.[1])

Wäre es mit dem Menschen noch res integra, hätte nicht das böse Prinzip in ihm schon Wurzel gefasst und seine korrumpierenden Wirkungen ausgeübt, so wäre über den Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit jetzt das Wesentliche gesagt. Aber so steht die Sache, wie die allgemeine Erfahrung lehrt, nicht. Vielmehr sind die beiden Prinzipien, wie im Eingang dieses Kapitels dargestellt worden ist, zunächst nebeneinander im Menschen wirksam. Dies hat die Folge, dass das gute Prinzip, auch wenn im übrigen die Vorbedingungen zum Siege desselben vorhanden sind, keine freie Bahn im menschlichen Willensleben mehr vor sich hat, sondern die Genuss- und Ehrsucht, resp. die aufkeimende oder schon weiter vorgeschrittene Selbstsucht aus ihrem Besitz verdrängen muss, ein Prozess, welcher nur in allmählichem Fortschritt zum Ziele führen kann und zunächst beständig die Möglichkeit gelegentlicher Verstösse gegen die Forderungen des sittlichen Bewusstseins offen lässt. Der Mensch kann also, auch wenn ein lebendiger Glaube an Gott in ihm zum Durchbruch kommt, niemals mit einem Schlage sittlich vollkommen werden. Die oben genannte Tatsache hat

[1]) Der Gottesglaube im obigen Sinne schliesst natürlich das Postulat in sich, dass der Lauf der Dinge bis ins kleinste hinein von Gottes Willen abhängig sei, dass, wie es im Evangelium heisst, ohne seinen Willen kein Haar vom Haupt des Menschen fallen könne. Man hat bisweilen Schwierigkeiten darin gefunden, diese Vorstellung mit der Überzeugung von der unbedingten Gesetzmässigkeit des Naturgeschehens zu vereinigen. Ich glaube nicht, dass hier wirklich ein theoretisches Hindernis liegt. Auch wir Menschen greifen ja in den Lauf der Dinge vielfach ein. Wir verhindern manches, was durch das blosse gesetzmässige Wirken der Naturkräfte bewirkt werden würde; wir bewirken andererseits manches, was durch das blosse Wirken der Naturkräfte niemals zustande gebracht werden würde. Und das alles nicht, indem wir die sogenannten Naturgesetze durchbrechen, sondern, indem wir die uns bekannten, gesetzmässig wirkenden Naturkräfte unseren Zwecken dienstbar machen. Und es unterliegt keinem Zweifel, dass wir dies in einem noch viel höheren Masse zu tun fähig sein würden, wenn wir die Naturkräfte und ihr gesetzmässiges Wirken besser kännten als jetzt, dass wir z. B. mit tieferen Kenntnissen und grösseren technischen Hülfsmitteln ausgerüstet auch imstande sein würden, das Wetter zu beeinflussen und etwa einen Sturm zu erzeugen. Man braucht sich das Wirken Gottes nur nach dieser Analogie vorzustellen, um eine absolute Beherrschung des Naturlaufs durch einen absoluten Geist durchaus widerspruchslos zu finden.

aber noch eine andere bedeutsame Folge. Gerade je reiner und kräftiger der Glaube an die objektive Realität des guten Prinzips, d. i. an Gott, desto mehr legt sich dem Menschen das Bewusstsein seines tatsächlichen sittlichen Zustandes, einerseits der Macht, welche das böse Prinzip noch immer in ihm besitzt, andererseits der korrumpierenden Wirkungen, welche es schon auf ihn ausgeübt, der Spuren sozusagen, welche es in ihm hinterlassen hat, lähmend auf die Seele, und dazu kommt noch die peinliche Erinnerung an die Schäden, welche er, von dem bösen Prinzip angestiftet, der guten Sache zugefügt hat. Dies alles wirkt gewiss auch da beunruhigend, wo kein Glaube vorhanden ist, denn unser höheres Selbst reagiert, solange es lebenskräftig ist, notwendig gegen alle Verletzungen seiner Sphäre (vergl. 5. Kap. I: Das Nebeneinander des guten und des bösen Prinzips). Aber wo das gute Prinzip als objektive Realität erkannt wird, wo der heilige Gott dem Menschen gegenübersteht, da kommt etwas hinzu, was von Haus aus nicht da ist, da erscheint der tatsächliche sittliche Zustand nebst den inneren und äusseren Folgen, welche er gehabt hat, zugleich als Frevel gegen Gott, als Schuld, als Sünde, und die Folge ist das Gefühl der Gottesferne, der Kluft, welche von Gott und seinem Heil scheidet, ein Gefühl, welches sich von dem bangen Zweifel an der Möglichkeit der Gemeinschaft mit Gott bis zu den schwersten inneren Erschütterungen (wie bei Luther im Kloster) steigern kann.

Nun schafft freilich das sittliche Bewusstsein in seiner immanenten Entwickelung auch ein Heilmittel gegen dies Gefühl der Gottesferne. Wir haben im 2. Kapitel gesehen, dass das gute Prinzip in seiner höchsten Entfaltung zur Liebe führt. Also wird auch Gott, der absolut gute, die Menschen lieben, d. i. er wird, soviel an ihm ist, tun, um das Gute in ihnen zum Siege zu bringen. Das schliesst in sich, dass er, so entschieden er das Böse verwirft, den Menschen, welcher vom Bösen weg zu ihm sich hinsehnt, nicht zurückstossen, sondern ihm Vergebung, Versöhnung gewähren, ihn in seinem sittlichen Streben unterstützen wird. Wie ein Vater sich der Kinder erbarmt, sofern sie sich überhaupt ziehen lassen wollen, so erbarmt Gott sich der Menschen (Ps. 103, 13). Aber dieser Glaube an die väterliche Liebe oder, wie sie in ihrer besonderen Beziehung auf die Sündhaftigkeit der Menschen sich

darstellt, an die Gnade und Barmherzigkeit Gottes kommt, soweit der Mensch lediglich auf die immanente Entwickelung des sittlichen Bewussseins angewiesen ist, im allgemeinen über den Grad einer Ahnung, eines sittlich-religiösen Postulats nicht hinaus. Hätte ein Mensch aus eigener Kraft die höchste Stufe der sittlichen Entwickelung erreicht, wäre er in glühender Begeisterung für den Sieg der Wahrheit im allgemeinen und in jedem seiner Mitmenschen entbrannt, stände er mit einem Worte auf der Stufe der Liebe, so würde er felsenfest überzeugt sein, dass auch Gott diese Gesinnung dem Menschen gegenüber hege. Denn der Ursprung des in ihm wirksamen guten Prinzips liegt ja in dem Urgrund seines Seins, in Gott; alles, was an wirklich Gutem in ihm lebendig ist, entspricht also dem Willen und Wesen Gottes, oder, wie man auch sagen kann: das Wesen Gottes entspricht dem wahrhaft Guten, welches in ihm lebendig ist. Nun aber steht der sündige, noch unter dem Einfluss des bösen Prinzips stehende, aber sittlich strebende und nach Gott und seinem Heil verlangende Mensch, um den es sich in dieser Erörterung handelt, nicht auf dieser Stufe, er strebt bloss zu ihr hin. Er hat wohl das Gefühl, dass die Liebe die Krone der sittlichen Entwickelung bilde, und sein Herz vermag wohl an ihrer Idee sich zu erheben und zu begeistern. Aber der Glaube an ihre objektive Realität in Gott beruht doch schliesslich nur auf Ahnung, auf unbewusster, oder im besten Fall auf bewusster Abstraktion aus dem Wesen des in ihm noch nicht zur vollen Entfaltung gelangten guten Prinzips und hat nicht die Kraft, das oben geschilderte Gefühl der Gottesferne in dem Masse zu überwinden, wie es zum vollen Siege des guten Prinzips, zu einer bedingungslosen Hingabe an dasselbe notwendig ist.

Hier setzt die religionsgeschichtliche Bedeutung Jesu ein. Eine Persönlichkeit, welche auf der höchsten Stufe der Sittlichkeit steht, welche vollkommen wahrhaftig, rein und lauter ist, und die dabei doch von den Unreinen und Sündern sich nicht absondert, sondern im Gegenteil alle Sünder, soweit sie überhaupt gut werden wollen, annimmt und zu der eigenen reinen Höhe hinaufzuziehen sich bemüht! Diese auch den Sündern gegenüber nicht versagende Liebe, das ist also die Art, wie das gute Prinzip in seiner höchsten Entfaltung sich betätigt,

das ist also anch die Art wie Gott sich betätigt! Denn überall da, wo wir das Vollkommen-Gute, die vollkommene Wahrhaftigkeit wirken sehen, da sehen wir Gott wirken. Der lebendige Eindruck der göttlichen Liebe, das ist also der Segen, welcher von der Person Jesu ausgehen kann; und auf Grund dieses Eindrucks kann sich dann der Mensch wie es zum vollen Siege des Guten in ihm nötig ist, dem guten Prinzip vertrauensvoll und bedingungslos in die Arme werfen. Wir müssen im nächsten Kapitel auf diese Frage noch zurückkommen; hier wollen wir zunächst einmal annehmen, dieser Prozess habe sich im Menschen schon vollzogen, um so die höchste Stufe der Sittlichkeit in ihrer Eigenart und prinzipiellen Bedeutung zu überschauen.

## VI. Die höchste Stufe der Sittlichkeit.

Treffend wird im neuen Testament der Sieg des guten Prinzips im einzelnen Menschen als Gesinnungsänderung (μετάνοια), als neue Geburt resp. Geburt von oben her, oder als das Anziehen eines neuen Menschen bezeichnet. Die verderblichen Wirkungen der Genuss- und Ehrsucht, welche im vorigen Kapitel geschildert wurden, sind natürlich trotz dieses Sieges nicht mit einem Schlage überwunden; der Mensch hat vielmehr beständig daran zu arbeiten, den alten Menschen völlig auszuziehen und daneben die natürlichen Triebe, soweit sie noch unverdorben sind, zu disziplinieren, d. i. Tugenden zu bilden (2. Kap., VII). Aber dem bösen Prinzip sind doch die Wurzeln abgegraben, es ist zum langsamen Absterben verurteilt, weil der Mensch das Heil jetzt in anderen Dingen sieht und sucht. Denn im Mittelpunkt seines Bewusstseins ist eine völlige Umwälzung vor sich gegangen.[1] An die Stelle des Gefühls der Gottesferne ist das der Gottesnähe, der Gemeinschaft mit Gott getreten. Das unruhige Suchen und Sehnen nach einem Halt, einer Basis des Daseins, von welchem bei der Besprechung des Glücksstrebens die Rede war, ist verschwunden, der Mensch hat seine Ruhe gefunden in

[1]) Wobei es nicht darauf ankommt, ob dieselbe sich in raschem Umschwung oder in allmählicher Entwickelung vollzogen hat.

Gott.[1]) Und im Zusammenhag damit ist auch seine Stellung zu seinen Mitmenschen eine völlig andere geworden. Auf den Anfangsstufen des sittlichen Bewusstseins kennt der Mensch, wie im zweiten und dritten Kapitel dargelegt worden ist, noch keine Verpflichtungen gegen den Menschen als solchen ausser denen, welche er selbst anerkannt oder übernommen hat. Je mehr das sittliche Bewusstsein sich zum sittlichen Selbstbewusstsein vertieft, desto mehr steigt die Achtung vor dem Menschen als solchem; die Idee der Menschenwürde wird lebendig und es erwacht die Scheu, die Würde und die Interessen anderer mutwillig zu verletzen (2. Kap. VIII). Ist aber erst der oben geschilderte Umschwung eingetreten, ist jemand zum Bewusstsein der Liebe Gottes gelangt, dann sieht er den Menschen wieder in einem neuen Lichte. Dann ist derselbe ein Wesen, welches zu den höchsten Dingen, zur Gemeinschaft mit Gott, zum „Kinde Gottes", berufen ist, und welchem er entsprechende Behandlung schuldet. Dann verliert sich von selbst ein hochmütiges und gleichgültiges Hinabsehen auf andere. Denn je mehr jemand die erneuernde Wirkung des Bewusstseins der göttlichen Liebe an sich erfahren hat, desto bescheidener wird er über seine eigenen sittlichen Leistungen denken, desto mehr wird er das, was er geworden ist, als Geschenk Gottes empfinden, welcher ihn seiner Liebe gewiss gemacht hat, und desto optimistischer wird er auch über die Umwandlungsfähigkeit anderer denken. Hier gilt in Wahrheit das „tout comprendre c'est tout pardonner". Und das führt dann weiter dazu, dass das Bewusstsein des Gegensatzes zu anderen mehr und mehr schwindet. Selbst in seinen Feinden, selbst in denen, welche ihm wissentlich Unrecht tun, wird er dann bedauernswerte Wesen sehen lernen, welche unter dem Einfluss desselben bösen Prinzips handeln, dessen Fesseln er selbst glücklich zerbrochen hat. Freilich wird er vom Kampfe deswegen nicht ablassen, aber dieser wird nicht den Menschen

[1]) Unser Herz ist bekanntlich, wie Augustin sagt, unruhig, bis es Ruhe gefunden hat in Gott. Das ist nicht in quietistischem, weltflüchtigem Sinne zu verstehen, sondern so, dass die Gemeinschaft mit Gott in aller Unruhe und allen Stürmen des Lebens, denen der Christ, welcher für die Sache der Wahrheit kämpfen soll, nicht ausweichen darf, die unerschütterliche Basis für die Stimmung bildet. So ist z. B. der Apostel Paulus gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes ihn von der Liebe Gottes scheiden kann (Röm. 8, 38).

gelten, sondern dem gemeinsamen Feind der Menschheit, dem Verderber, dem Bösen.[1]) Das ist gerade eins der Hauptkennzeichen wahrhaft christlicher Persönlichkeiten, dass sich in ihnen mit dem energischen unerbittlichen Kampfe gegen alles Unrecht, alles unwahrhaftige Wesen ein warmes Interesse für diejenigen, welche Unrecht tun, auch für diejenigen, welche es ihnen selbst tun, verbindet, dass sie auf nichts mehr bedacht sind als darauf, die Feinde umzuwandeln, moralische Eroberungen an ihnen zu machen, sie für die Vernunftgemeinschaft, für das Reich der Wahrhaftigkeit oder, wie es von dem hier erreichten Standpunkt heissen muss, für das Reich Gottes zu gewinnen.[2])

---

[1]) Das böse Prinzip hat eine derartige Macht in der Menschheit, dass man auch ihm eine objektive Realität zugeschrieben und dieselbe als Teufel Gott gegenübergestellt hat. Zu einer solchen Objektivierung des bösen Prinzips liegt indessen durchaus keine Berechtigung vor. Das gute Prinzip ist mit der Vernunftanlage des Menschen verwachsen, entspringt also dem Urgrunde des Seins, stellt sich als dessen Wille dar und kann als Produkt der Geschichte schlechterdings nicht verstanden werden. Das böse Prinzip dagegen ist, wie im 4. Kapitel im einzelnen nachgewiesen wurde, nichts als eine willkürliche Abweichung von den durch die Natur gewiesenen Bahnen, eine Abirrung, welche freilich infolge des engen Zusammenhanges der Menschheit eine furchtbare Macht für den einzelnen wird, aber aus den vorliegenden Tatsachen sehr wohl begriffen werden kann, ohne ein Hinausgehen über dieselben nötig zu machen. Die Vorstellung von einem persönlichen Teufel beruht lediglich auf einer Personifikation, welche sich aus dem starken Eindruck der den Menschen infolge des Zusammenhanges des Bösen (4. Kap. V) auf Schritt und Tritt bedrohenden Versuchung erklärt.

[2]) Dieses Reich Gottes ist das positive Ideal, in welchem alle wahren Interessen der Menschheit zusammenlaufen; je mehr das Reich Gottes sich ausbreitet, desto grösser ist das Heil Ein solches positives Ideal geht dem Buddhismus und überhaupt allen weltflüchtigen Richtungen ab. Das Ideal des Buddhismus ist das Nirvâna, ein Zustand, bei welchem das Erlöschen aller Begierden und überhaupt alles Strebens und damit die Befreiung von den damit verbundenen Leiden das Wesentliche ist. Das Christentum will freilich auch das bisherige Leben und Streben, soweit es seinem Wesen widerstrebt, beseitigen, aber es will dafür ein neues, dem innersten Wesen des Menschen wahrhaft entsprechendes an die Stelle setzen, und zwar ein Leben in vollster und innigster Gemeinschaft mit Gott und anderen, während der Buddhismus über die Erlösung hinaus ein wirkliches Interesse und also auch eine Interessengemeinschaft garnicht kennt. Daher hat auch die Propaganda im Christentum und im Buddhismus ganz verschiedene Motive: hier das blos auf die Beseitigung des Leides gerichtete Mitleid, dort die auf innigste Lebensgemeinschaft gerichtete Liebe. Wird doch von Jesus der Ausdruck „Leben“ geradezu als Inbegriff des Heils gebraucht (Mt. 7, 14 und sonst).

Es ist mit einem Worte die Gesinnung der Liebe, welche infolge des Sieges des guten Prinzips im Menschen eintritt und diesem Siege in der Tat den Charakter einer völligen Revolution verleiht, denn die Liebe ist das genaue Gegenteil der unter der Herrschaft des bösen Prinzips immer in geringerem oder höherem Grade vorhandenen Selbstsucht. Es ist schon früher ausgeführt worden (S. 152), dass die Liebe mit innerer Notwendigkeit auch die aus der sinnlichen Natur des Menschen entspringenden Bedürfnisse in den Kreis ihrer Tätigkeit zieht; wir müssen im nächsten Kapitel noch darauf zurückkommen. Zunächst aber und ihrem Ursprung nach hat die Liebe den Menschen nur als moralisches Wesen im Auge; sie will den Nächsten der Herrschaft des bösen Prinzips entreissen und ihn in die Gemeinschaft des Reiches Gottes mit hineinziehen.

Ihre natürliche Schranke hat die Liebe zum Nächsten an der Grundpflicht der Wahrhaftigkeit, wie sie im zweiten Kapitel beschrieben worden ist. Wollte jemand anderen Liebe erweisen auf Kosten der Wahrhaftigkeit, so würde er nicht allein dem innersten Wesen des Guten untreu werden, sondern er würde sich auch gegen Gott versündigen, denn die Wahrhaftigkeit haben wir als den in unserem sittlichen Bewusstsein sich offenbarenden Willen Gottes erkannt. Er würde die Gemeinschaft mit Gott zerstören und damit schliesslich auch die Gesinnung der Liebe selbst, welche, wie gezeigt, in der Gemeinschaft mit Gott wurzelt.[1]) Unbedingt und über alles, mehr also auch als den Nächsten, müssen wir die Wahrheit lieben, oder, wie wir statt dessen auch sagen können: Über alles müssen wir Gott lieben. Denn Gottes Wille und zugleich, da in der Willensrichtung sich das Grundwesen der Persönlichkeit kundgibt, sein Wesen ist die Wahrhaftigkeit.[2])

---

[1]) In der Verletzung der Wahrhaftigkeit, soweit sie aus vermeintlich sittlichen Beweggründen hervorgeht, zeigt sich immer ein versteckter Unglaube. Der Mensch meint in solchen Fällen, er müsse selbst, abseits von der von Gott gewiesenen Bahn, die Dinge leiten und regieren, sozusagen selbst das Weltregiment in die Hand nehmen.

[2]) Dass Gott der Wahrhaftige ist, bezeugt nicht bloss das neue Testament (z. B. Röm. 3, 4; Joh. 3, 33; 7, 28; 1. Joh. 5, 20), sondern der Gedanke findet sich auch in der heidnischen Literatur, z. B. in dem alten indischen Drama Schakuntala:

Lieben wir also die Wahrhaftigkeit oder, was auf dasselbe hinauskommt, die Wahrheit, so lieben wir Gott. Auf andere Weise Gott zu lieben, ist überhaupt unmöglich, denn die Liebe äussert sich immer in der Förderung der wahren Interessen einer Person resp. in dem Eingehen auf ihre Zwecke und Intentionen[1]) und als das eigentliche Interesse Gottes, als das, worauf seine Absicht gerichtet ist, kennen wir nur die gemeinschaftbildende Wahrhaftigkeit, auf welcher gegenseitiges Vertrauen und weiterhin gegenseitige Liebe sich aufbauen können.

Auch unsere eigenen Interessen müssen hinter der Liebe zu Gott natürlich zurückstehen. Selbstverständlich die physisch-psychischen, aber auch die mit unserer moralischen Anlage zusammenhängenden. So lebhaft wir z. B. auch den Wert der Achtung und des Vertrauens empfinden mögen, so schmerzlich es uns sein mag, wenn sie uns entzogen werden, wahrhaftig müssen wir auf alle Fälle bleiben, auch wenn wir infolgedessen verkannt werden und Achtung und Vertrauen uns verloren gehen. Wir müssen imstande sein, aus Liebe zu Gott uns selbst zu verleugnen, wie es z. B. der Richter tut, wenn er der verblendeten öffentlichen Meinung und dem Vorwurf der Parteilichkeit oder Bestechlichkeit zum Trotz den Unschuldigen freispricht.

So soll es auch sein, wo ähnliche Interessen anderer in Frage kommen. Überhaupt bildet unser eigenes Interesse, selbstverständlich nicht der durch Genuss- und Ehrsucht bestimmte Interessenkomplex, sondern das durch die Gemeinschaft mit Gott bestimmte und geläuterte Interesse, den Massstab für die in der Nächstenliebe sich betätigende Förderung der Interessen anderer. Wie bei einem solchen Menschen hinter der Gemeinschaft mit Gott alle anderen persönlichen Interessen zurückstehen, wie dann ferner der gute Ruf und dergleichen der blossen Behaglichkeit und den physischen

„Aller Pflichten höchste ist die Wahrheit
Wahrheit ist der Dinge erste Ordnung
Wahrheit ist die ewge Gottheit selber.“
Nach M. Carriere, Die sittl. Weltordnung, S. 400.

[1]) Die Liebe zu Gott wird oft mit dem Vertrauen auf Gott identifiziert. Das ist Begriffsverwirrung. Denn beim Vertrauen handelt es sich um die eigenen Interessen, bei der Liebe um die des anderen. Näheres darüber im folgenden Kapitel.

Bedürfnissen vorangehen, so wird es auch bei der Förderung der Interessen anderer sein. Die Gliederung und Rangordnung der eigenen Interessen bildet den Massstab für die Betätigung der Liebe zum Nächsten. In diesem Sinne gilt das Wort: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.

Wir können nach dem allen, wenn wir den Sieg des guten Prinzips, rein von der ethischen Seite betrachtet, auf eine kurze Formel bringen wollen, sagen: Der Sieg des guten Prinzips im Menschen zeigt sich darin, dass er Gott über alles liebt und seinen Nächsten als sich selbst. Damit sind wir zu den Grundforderungen der Ethik Jesu gelangt, mit welcher sich das nächste Kapitel beschäftigen soll.

---

Sechstes Kapitel.

---

# Die Person und die Ethik Jesu in ihrer Bedeutung für die Entwickelung des sittlichen Bewusstseins.

I. Die prinzipielle Bedeutung der Wahrhaftigkeit in der Ethik Jesu und ihre Identität mit der Liebe zu Gott. Jesu Kampf gegen Geistes- und Gewissensknechtschaft. Die Wahrhaftigkeit im engeren Sinne in der Ethik Jesu, untersucht im Anschluss an das Verbot des Schwörens und die Verschmähung aller Diplomatie. Die Selbstbestimmung und das Verhalten gegen Zwang und Gewalt: das Verbot der Wiedervergeltung; die Berechtigung der Abwehr mit gewaltsamen Mitteln. Die Zuverlässigkeit und Treue in der Ethik Jesu. Stellung zum bösen Prinzip: Ablehnung der Askese; Kampf gegen Genusssucht und Ehrsucht; die Gefahren des Reichtums. Begriff des Teufels- und des Mammonsdienstes. Begriff des Gottesdienstes. Zusammenhang zwischen Gottesliebe und Gottesdienst. Die unmittelbare Gottesgewissheit derer, die reines Herzens, d. i. wahrhaftig sind.

II. Die Nächstenliebe in ihrem Zusammenhang mit der Gottesliebe. Die Wahrhaftigkeit als Drang zur Vernunftgemeinschaft. Höchste Steigerung des Dranges zur Gemeinschaft vom Standpunkt Jesu aus und die Identität dieses Dranges mit der Liebe. Das letzte Ziel der Liebe. Die Vergebung und die Feindesliebe als Folgen des Dranges nach Gemeinschaft. Die Hülfsbereitschaft auch in materieller Not. Der Begriff des Nächsten.

III. Die Bedeutung der Person Jesu für das sittliche Bewusstsein und die sittliche Entwickelung der Menschheit. Die absolute persönliche Wahrhaftigkeit Jesu. Notwendigkeit einer dynamischen Beurteilung. Das sittliche Selbstbewusstsein Jesu und seine Beweiskraft. Jesus als der Menschensohn. Das sittliche Selbstbewusstsein Jesu als Quelle des Bewusstseins seiner religiös-sittlichen Bedeutung. Die Person Jesu als Offenbarung der gemeinschaftsuchenden Liebe Gottes.

Als Jesus einst von einem Schriftgelehrten gefragt wird, welches das vornehmste Gebot sei, da weist er ihn auf eine bekannte Stelle des alten Testaments hin: „Du sollst lieben

den Herrn, deinen Gott, aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Denken und aus deiner ganzen Kraft.“ Mit diesem vornehmsten Gebot verbindet er zu einem einheitlichen Ganzen eine andere Forderung des alten Testaments: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst.“ In diesen beiden Geboten hängt, wie Jesus dem ersten Evangelium zufolge hinzufügt, „das ganze Gesetz und die Propheten“, sie sind der Inbegriff des göttlichen Willens, der Inbegriff des Sittengesetzes.

Was mit diesen Forderungen gemeint ist, darüber ist man keineswegs so einig, wie man in anbetracht ihrer grundlegenden Bedeutung annehmen sollte. Vor allem ist das Gebot der Gottesliebe ein Gegenstand grosser Unsicherheit, und da Jesus in den uns überlieferten Texten den Sinn desselben nirgends näher erläutert, so lässt er sich auf dem Wege philologischer Interpretation nicht feststellen. Nun hat das vorige Kapitel ganz unabhängig von den Lehren Jesu zu dem Ergebnis geführt, dass vom religiösen Standpunkt betrachtet die Wahrhaftigkeit, der innerliche Respekt vor der Wahrheit oder die Liebe zu ihr, als Liebe zu Gott nicht allein bezeichnet werden kann, sondern bezeichnet werden muss, und ferner, dass die Liebe zum Nächsten mit der so verstandenen Liebe zu Gott unzertrennlich zusammenhängt, gewissermassen nur ein Ausfluss derselben ist, welcher dieses seines Ursprungs halber der Liebe zu Gott stets in gewisser Weise untergeordnet bleibt. Das legt die Frage nahe, ob nicht in der Ethik Jesu, wenn wir die Gesamtheit seiner sittlichen Anschauungen einmal so nennen dürfen, die Gottes- und die Nächstenliebe in demselben Verhältnis zu einander stehen, und ob nicht auch hier die Liebe zu Gott im tiefsten Grunde identisch ist mit der Liebe zur Wahrheit oder der Wahrhaftigkeit, wie sie im zweiten Kapitel im einzelnen geschildert worden ist.

Wie man auch über die religiöse Bedeutung Jesu denken mag, eins unterliegt keinem Zweifel, nämlich, dass er in sittlicher Beziehung auf unerreichter Höhe steht. Darauf beruht auch der fundamentale Unterschied zwischen seiner Lehre und den ethischen Systemen der Theologen und Philosophen: diese sind ein Produkt der wissenschaftlichen Forschung und Abstraktion, Jesu Lehre dagegen ist von des Gedankens Blässe nicht angekränkelt, sie ist der lebendige Ausdruck des ur-

eigensten sittlichen Seins. Sollte sich nun dartun lassen, dass die Sittlichkeit Jesu im letzten Grunde seiner Wahrhaftigkeit entspringt, dass die Liebe zu Gott, welche er als Wurzel aller Sittlichkeit bezeichnet, sich bei ihm selbst in der Liebe zur Wahrheit äussert, so würde diese Betrachtung der Sittlichkeit Jesu uns ähnliche Dienste leisten wie dem Naturforscher das Experiment: es würde sich an einem praktischen Beispiel zeigen, dass auch in der Wirklichkeit des sittlichen Lebens die Wahrhaftigkeit, wo sie in vollem Masse vorhanden ist, zur Ausbildung höchster, in der Nächstenliebe ausmündender Sittlichkeit führt.

Als Quellen kommen für unseren Zweck im wesentlichen nur die synoptischen Evangelien in Betracht. Das vierte Evangelium muss, auch wenn wir die Frage nach seiner „Echtheit" ganz aus dem Spiele lassen, unberücksichtigt bleiben, weil es nicht die originalen Worte Jesu bietet, sondern die Auffassung des Evangelisten von seiner Person und Lehre. Freilich ist auch die Darstellung der Synoptiker von lehrhaften Tendenzen nicht unberührt geblieben. Sie sind keineswegs schlichte Chronisten, welchen es nur um die Aufzeichnung des Stoffes zu tun ist. Aber im grossen und ganzen ist doch bei ihnen die Lehre Jesu, vielleicht gerade deshalb, weil sie hinter dem Verfasser des vierten Evangeliums an Bildung und Gedankentiefe so weit zurückstehen, in ihrer ursprünglichen Form erhalten, und es lässt sich aus ihren Darstellungen ein ansehnlicher Schatz von authentischen Worten und Taten Jesu herausschälen, welche in weiten Kreisen der wissenschaftlichen Forschung als solche anerkannt sind und ausreichen, um von der imponierenden sittlichen Hoheit Jesu und seiner Auffassung der Probleme des sittlichen Lebens ein anschauliches Bild zu gewinnen. Auf sie gründet sich die folgende Darstellung.[1])

[1]) Auf die Fragen der Evangelienkritik einzugehen ist hier nicht der Ort. Es würde auch dadurch die Aufmerksamkeit von dem, worauf es hier ankommt, nur abgelenkt werden. Ebenso muss ich exegetischen Erörterungen nach Möglichkeit aus dem Wege gehen. Ich kann hier um so leichter darauf verzichten, weil ich meine Auffassung vieler wichtiger Stellen schon in meiner, freilich für praktische Zwecke geschriebenen, aber doch mit wissenschaftlicher Sorgfalt gearbeiteten „Sittenlehre Jesu" (Berlin 1896) begründet habe. Auch auf die Litteratur kann ich hier nicht Bezug nehmen. Auffallend ist es übrigens in Anbetracht der unermesslichen Anzahl von Schriften aus älterer und neuerer Zeit, welche sich mit der Person und Lehre Jesu

Da es sich darum handelt, zu prüfen, ob die von Jesus verlangte, allem anderen überzuordnende Liebe zu Gott, in welcher er die Grundlage der gesamten Sittlicheit erblickt, in praxi mit der Liebe zur Wahrheit zusammenfällt, so wird es das Richtige sein, zunächst im Anschluss an das zweite Kapitel dieses Buches die Wahrhaftigkeit Jesu ins Auge zu fassen und dann weiter zu prüfen, ob und inwieweit alles Grosse und Erhabene, was wir an ihm und seinen sittlichen Lehren bewundern, auf diesem Grunde sich aufbaut.

## I. Die prinzipielle Bedeutung der Wahrhaftigkeit in der Ethik Jesu und ihre Identität mit der Gottesliebe.

Die erste Seite der Wahrhaftigkeit, welche uns im zweiten Kapitel beschäftigte, war der Kampf gegen Geistes- und Gewissensknechtschaft. Von diesem Kampfe ist Jesu ganzes öffentliches Wirken erfüllt. Die Pharisäer und Schriftgelehrten sind es, von welchen die Knechtung ausgeht. Sie wollen das Volk unter das Joch ihres Systems beugen, und Jesus, welcher so ganz andere Auffassungen hegt und öffent-

---

beschäftigen, dass an systematischen Darstellungen seiner Ethik ein solcher Mangel ist. Dass in den Lehrbüchern der biblischen Theologie die ethischen Probleme hinter den religiösen zurücktreten, lässt sich verstehen. Weniger klar ist es, weshalb die z T. sehr ausführlichen Darstellungen der Geschichte der christlichen Ethik gerade über die Ethik Jesu so rasch (bei Feuerlein 8, bei Gass 6, bei Luthardt 16, bei Ziegler 13 Seiten) hinweggehen. Von anderen Darstellungen der Ethik Jesu sind in erster Linie zu nennen die betreffenden Abschnitte von Wendt's „Lehre Jesu". Wörner's „Lehre Jesu" ist ganz von dogmatischen Gesichtspunkten beherrscht. Jakoby in seiner „Neutestamentlichen Ethik" bietet zwar eine ausführliche Darstellung der Ethik Jesu, verliert sich aber zu sehr in Einzelerörterungen. In Thoma's „Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des neuen Testamentes" ist ebenfalls ein Buch der „Sittenlehre Jesu" gewidmet, doch handelt es sich hier in Wirklichkeit um eine Darstellung der Gesamtlehre Jesu, bei der die ethischen Probleme durchaus nicht im Vordergrund stehen Ehrhardt in seiner Schrift über den „Grundcharakter der Ethik Jesu" beschäftigt sich vorwiegend mit der Frage, „in welchem Masse und in welcher Weise der messianische Ideenkreis die Ethik Jesu beeinflusst hat." Endlich ist noch zu nennen Flügel's schon in 4. Auflage erschienene „Sittenlehre Jesu", welche eine systematische Darstellung der gesamten sittlichen Anschauungen Jesu bietet. Leider ist hier der Stoff nicht aus sich heraus gegliedert, sondern in die Kategorien der Herbartschen Ethik eingezwängt.

lich ausspricht, ist sehr bald der Gegenstand ihrer Hasses und ihrer wütenden Verfolgung. Ihr Verhalten gegen ihn ist ein einziger fortgesetzter Versuch, ihn auf die eine oder andere Weise zum Schweigen zu bringen. Es ist nicht notwendig, auf die einzelnen Phasen dieses Kampfes hier einzugehen; es genügt daran zu erinnern, dass Jesus, obgleich er die drohenden Wolken deutlich heraufziehen sieht (Mr. 8, 31 u. Par.; 9, 12 u. Par.; 9, 31 u. Par.; 10, 33 u. Par.; 12, 8 u. Par.; Mt. 23, 31 f. etc.),[1]) doch im Kampfe für die Wahrheit nicht nachlässt und schliesslich für seine Überzeugung in den Tod geht. Auch von seinen Jüngern erwartet er denselben Kampf für die Wahrheit mit Einsetzung ihrer ganzen Person (Mt. 10, 16 ff.; 10, 26 ff.; 23, 34). Sentimentale Rücksichten auf die Folgen gibt es dabei für ihn nicht. Ausdrücklich betont er, dass er nicht gekommen sei, Frieden zu bringen auf Erden. „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt. 10, 34 = Luc. 12, 51). Und dabei ist doch jede Spur von Fanatismus ihm fern, er will nur freie Bahn für die Wahrheit. Obgleich er z. B. hoch über dem Niveau der jüdischen Reinigungsgebräuche und Speisegesetze steht, sucht er seine Anschauungen nicht durch Hinweis auf Gericht und Hölle anderen aufzuzwingen, sondern klärt nur auf (Mr. 7, 14 ff. = Mt. 15, 10 ff.). Er lässt die Leute ruhig opfern und fasten, wenn ihr Herz sie drängt, nur vor falscher Schätzung des Opferns und Fastens und vor der damit getriebenen Heuchelei warnt er (Mt. 5, 23 f.; 6, 16 ff.).

Die Abwehr aller Geistes- und Gewissensknechtschaft oder, positiv ausgedrückt, der Kampf für die Freiheit des Geistes ist die eine Seite des Respekts vor der Wahrheit; die andere ist die Wahrhaftigkeit im engeren Sinne, das Streben nach Übereinstimmung des Redens mit den tatsächlichen Gedanken und Gefühlen. Es ist im 2. Kapitel (S. 85 ff.) ausgeführt worden, dass die Unwahrhaftigkeit das innerste Wesen des Menschen verdirbt, dass sie notwendig nach innen schlägt und eine geringere oder grössere Tatsachenscheu, also eine schwere Störung der normalen geistigen Funktionen hervorruft, welche uns die Dinge in ganz falschem Lichte sehen

[1]) u. Par. bedeutet, dass in den anderen beiden synoptischen Evangelien sich entsprechende Stellen finden.

lässt. Wie klar Jesus diesen Sachverhalt durchschaut hat, zeigt sein Wort vom inneren Licht, der Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, die Dinge in ihrem richtigen Verhältnis zu einander zu sehen (Mt. 6, 22 f. = Luc. 11, 34 ff.). Schon das ist schlimm, wenn das äussere Licht, das Auge, krank ist. Wie gross wird aber erst die Finsternis sein, wenn das innere Licht nicht mehr richtig funktioniert! „So gib nun acht, dass nicht das Licht in dir Finsternis sei!"

Dementsprechend verurteilt Jesus jede Art der Unwahrhaftigkeit aufs schärfste. Wie widerwärtig und verwerflich in seinen Augen die Heuchelei ist, das bezeugen die Evangelien an den verschiedensten Stellen (Mt. 6, 5. 16; 7, 15; Mr. 7, 6 = Mt. 15, 7; Luc. 12, 1; 13, 15; Mt. 22, 18. Vergl. vor allem die grosse Rede gegen den Pharisäismus, Mt. 23 = Luc. 11, 42 ff.). Auch das ist in seinen Augen Heuchelei, wenn man an anderen herummäkelt und dabei seine eigenen, vielleicht viel schlimmeren Fehler unbeachtet lässt, wenn man, wie er sich ausdrückt, dem Nächsten Splitter aus dem Auge ziehen will, obwohl man selbst einen Balken im Auge hat. Wie sehr er überhaupt die Worte auf die Wagschale gelegt haben will, zeigt der Ausspruch, dass man am Tage des Gerichts Rechenschaft geben müsse von jedem unnützen Wort, welches man geredet habe (Mt. 12, 36).

Besonders charakteristisch für den Nachdruck, welcher von Jesus auf die Wahrhaftigkeit gelegt wird, ist seine Stellung zum Schwören. Mit scharfer Ironie geisselt er die spitzfindige Eideskasuistik der Pharisäer und Schriftgelehrten, welche Unterschiede machten zwischen Eiden beim Tempel und solchen beim Golde des Tempels, beim Altar und bei der Gabe, welche darauf lag, beim Himmel und bei Gott selbst, und dadurch eine Skala von streng, minder und garnicht verbindlichen Schwüren herstellten. Er betont, dass alle Eide sich mittelbar oder unmittelbar auf Gott beziehen, denn das Gold des Tempels wird erst durch den Tempel geheiligt, das Opfer durch den Altar, der Altar selbst aber und der Tempel durch Gott, dem sie geweiht sind, resp. der Himmel dadurch, dass er „Gottes Stuhl" ist (Mt. 23, 16 ff.). Aber Jesus bleibt dabei nicht stehen, sondern wendet sich gegen das Schwören selbst. „Ich aber sage euch, dass ihr überhaupt nicht schwören sollt... Eure Rede sei: „Ja, ja; nein, nein; was darüber ist, das ist

vom Bösen" (Mt. 5, 34 ff.). Man hat das Gewicht dieser Stelle entkräften wollen durch den Hinweis auf die Tatsache, dass z. B. der Apostel Paulus öfters geschworen habe. Ich kann nicht finden, dass damit irgend etwas gegen die Authentizität des betreffenden Wortes Jesu bewiesen wird. Paulus hat auch über andere Dinge, z. B. die Ehe, seine eigenen, mit denen Jesu keineswegs im Einklang stehenden Ansichten, und dasselbe gilt von den anderen Aposteln. Man denke nur an ihre Vorurteile gegen den Genuss „unreiner" Speisen trotz der direkt entgegenstehenden Auffassung Jesu (Mt. 15, 10).[1]) Auch die Berufung darauf, dass Jesus selbst einen Eid geschworen habe (Mt. 26, 63 f.), trifft den Kern der Sache nicht. Zunächst ist vom *ἐξορκίζειν* des Hohepriesters nur bei Matthäus die Rede, die anderen Evangelisten wissen nichts davon. Aber nehmen wir dieses *ἐξορκίζειν* einmal als Tatsache an, so kann man die Antwort Jesu: „Du hast es gesagt", immer noch nicht als Schwur bezeichnen. Im juristischen Sinne mochte diese Antwort mit einem Eide gleichbedeutend sein. Ein wirklicher Eid aber war es ebensowenig wie die Beteuerungsformeln gewisser Sekten, welche ebenfalls im Rechtsleben als mit dem Eide gleichbedeutend angenommen werden.[2]) Herrschte die Sitte des *ἐξορκίζειν* auch bei uns, so würde der Mennonit oder Quäker, welcher in ähnlicher Weise wie Jesus auf die betreffende Frage des Richters einginge, schwerlich zugeben, einen Eid geschworen zu haben. Überhaupt ist der Eid im juristischen Sinne mit dem Eid im ethischen Sinne keineswegs gleichbedeutend. Der Eid des Atheisten z. B. ist vom ethischen Standpunkt betrachtet überhaupt kein Eid, sondern höchstens

---

[1]) Womit natürlich nicht gesagt sein soll, dass ihnen dieser Gegensatz zum klaren Bewusstsein gekommen sei, denn an sich waren die Herrnworte ihnen die massgebende Richtschnur für ihr Verhalten. Aber sie sind nicht immer sogleich zum vollen Verständnis derselben gelangt. Übrigens hängen die erwähnten Vorurteile der Urapostel wohl auch damit zusammen, dass sie während ihres Zusammenlebens mit Jesus sich fast ohne Unterbrechung auf jüdischem Boden befanden und nicht in die Lage kamen, Unreines zu essen.

[2]) „Der Ableistung eines Eides wird gleichgeachtet, wenn . . . ein Mitglied einer Religionsgesellschaft, welcher das Gesetz den Gebrauch gewisser Beteuerungsformeln an Stelle des Eides gestattet, eine Erklärung unter der Beteuerungsformel seiner Religionsgesellschaft abgibt" (Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich, § 155).

eine Verletzung der religiösen Gefühle anderer. Im öffentlichen und Rechtsleben aber gilt der Eid desselben nicht allein, sondern er wird ihm sogar dann nicht erlassen, wenn er seinen völligen Unglauben ausdrücklich konstatiert. Auch ist der Begriff des Meineides juristisch ganz willkürlich auf die Sphäre des öffentlichen und Rechtslebens beschränkt, obwohl ein im Privatverkehr geleisteter falscher Eid sich in keiner Weise von jenem unterscheidet.

Will man die wirkliche Meinung Jesu wissen, so muss man nach den Gründen fragen, aus denen sein Verbot des Schwörens hervorgegangen sein könnte. Und diese scheinen mir klar genug zu sein. Wie Jesus von der Unterscheidung zwischen streng, minder und garnicht verbindlichen Eiden nichts wissen will, wie der eine Eid nach seiner Auffassung genau so bindet wie der andere, so verwirft er konsequenterweise auch die Unterscheidung zwischen beeideten und nicht beeideten Versicherungen, zwischen eidlichen Versprechungen und dem schlichten Manneswort. Dieses soll dem Menschen heilig sein, das verlangt die Wahrhaftigkeit. Alle Unterscheidungen zwischen eidlichen und unbeideten Aussagen und weiterhin zwischen streng oder minder verbindlichen Eiden können nur dazu dienen, das Bewusstsein der Pflcht der Wahrhaftigkeit abzuschwächen. In diesem Sinne ist alles, was über das schlichte Ja oder Nein hinausgeht, *ἐκ τοῦ πονηροῦ*, vom Bösen.

Ist dies richtig, so ist das Schwurverbot Jesu wieder ein Beweis dafür, von welch' fundamentaler Bedeutung für ihn die Wahrhaftigkeit ist. Und dann fällt auch Licht auf die Frage, wie vom Standpunkt Jesu der Eid im öffentlichen und Rechtsleben zu beurteilen ist. Was Jesus bei seiner Verwerfung des Eides zunächst im Auge hat, ist die lauterste persönliche Wahrhaftigkeit. Sein Wort soll dem Menschen heilig sein, und er soll deshalb keine Abstufungen zwischen seinen ernsten Aussagen bez. Versicherungen bilden, keine Kategorien von grösserer oder geringerer Verbindlichkeit. Diesem Postulat wird der Mensch allerdings dadurch nicht untreu, dass er der im öffentlichen Leben für wichtige Fälle nun einmal eingeführten Eidespraxis sich fügt, denn das Bewusstsein, schon durch sein schlichtes Wort gebunden zu sein, braucht dadurch nicht im mindesten bei ihm erschüttert zu werden; er für seine Person

braucht zwischen diesen eidlichen Aussagen und seiner schlichten Versicherung keinen Unterschied zu machen.[1]) Aber das nimmt nicht weg, dass die im öffentlichen Leben herschende Eidespraxis, im grossen und ganzen betrachtet, eine sittliche Gefahr bildet, da sie geeignet ist, das Bewusstsein der unbedingten Wahrheitspflicht zu erschüttern und das schlichte Manneswort in seinem Werte herabzudrücken.[2]) Und daraus erwächst für den, welcher die Gefahr durchschaut hat, ohne Zweifel die sittliche Aufgabe, zur Beseitigung derselben nach Kräften beizutragen.

Wie sehr die lautere Wahrhaftigkeit, welche Jesus verlangt, sein eigenes Reden und Verhalten durchdringt, zeigt sich unter anderem auch in der Verachtung aller diplomatischen Künste bei der Verfolgung seiner Ziele. Gleich weit entfernt von demagogischen Allüren wie von schmeichlerischen Bemühungen um die Gunst der einflussreichen Kreise zieht er seine Strasse. Er lässt auch die, welche aus freien Stücken sich ihm anschliessen wollen, nicht im unklaren über die Schwierigkeit der Aufgabe, welche sie damit auf sich nehmen. Der reiche Jüngling (Mr. 10, 17 ff. u. Par.) ist nicht der einzige, welchen er dadurch abgeschreckt hat. Als jemand unterwegs sich ihm naht mit der Bitte: „Ich will dir nachfolgen, wo du hingehst", da weist Jesus ihn auf das Los hin, welches er bei ihm zu erwarten habe: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege." In dem Doppelgleichnis vom Turmbau und vom Kriegführen (Luc. 14, 28 ff.) warnt er die, welche sich ihm anschliessen wollen, sich auf ein Unternehmen einzulassen, welches sie vielleicht doch nicht die Energie haben durchzuführen. Er kann nur Nachfolger

---

[1]) Insoweit ist die Ablegung eines Eides nicht an sich Sünde, d. i. Verletzung der Grundpflicht. Sie wird es erst, wenn man das Bewusstsein der unbedingten Wahrheitspflicht dadurch in sich erschüttern lässt. Auch dass Jesus vor Gericht einen Eid abgelegt hätte, würde deshalb gegen seine lautere Wahrhaftigkeit nichts beweisen. Dass er es aber tatsächlich getan hat, scheint mir aus den oben angeführten Gründen völlig unerwiesen zu sein.

[2]) Seine Aussagen und Versicherungen oder auch seine Verpflichtung zur treuen Erfüllung seiner Amtsobliegenheiten beschwören zu müssen, hat für einen im guten Sinne stolzen Charakter immer etwas Demütigendes. Er wird dadurch in die Menge derer einrangiert, denen nicht ohne weiteres zu trauen ist.

gebrauchen, welche mit Leib und Seele bei der Sache sind: „Also auch ein jeglicher unter euch, der nicht absaget allem das er hat, kann nicht mein Jünger sein.“ Und das alles sagt nicht ein selbstgenügsamer Weiser, welchem die Gemeinschaft mit anderen lästig und störend scheint, sondern einer, dessen Herz glühend anderen entgegenschlägt, der nach nichts sehnlicher verlangt, als andere zu sich heranzuziehen, der sich einmal mit der Henne vergleicht, welche ihre Küchlein unter ihre Flügel sammeln will. Um so bezeichnender ist die herbe Offenheit, mit welcher Jesus alle Illusionen seiner Bewunderer und Anhänger von vornherein zerstört. Er will weder sich selbst noch andere über die rauhe Wirklichkeit hinwegtäuschen. Klar und fest wie er selbst sollen auch seine Jünger den Tatsachen oder, was dasselbe heisst, der Wahrheit ins Gesicht schauen.[1])

Wenden wir uns nun der Wahrhaftigkeit auf dem Gebiet der anwendenden Vernunft, d. i. des Handelns zu, so stossen wir hier bei oberflächlicher Betrachtung zunächst auf eine gewisse Schwierigkeit. Die Wahrhaftigkeit verlangt, wie S. 107 ff. ausgeführt wurde, dass wir dem Selbsterkannten, d. i. der eigenen Überzeugung entsprechend handeln, und daraus entspringt dann die Aufgabe, die Freiheit des Handelns zu behaupten, den Zwang, die blosse Gewalt abzuwehren. Und nun hören wir aus dem Munde Jesu die Forderung: „So dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den anderen auch dar. Und so jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem lass auch den Mantel. Und so dich jemand nötigt eine Meile,[2]) so gehe mit ihm zwei.“ In der Tat scheint hier, auch wenn man den ersten Satz nur bildlich auffasst, geradezu eine Aufforderung zu knechtischem Verhalten vorzuliegen. Und doch könnte nichts falscher sein als diese Auffassung. Denn es handelt sich hier nicht um ein feiges Beugen vor der Gewalt, sondern vielmehr um eine Betätigung der höchsten Freiheit. Die Forderung Jesu richtet sich nämlich, wie der Zusammenhang ergibt, gegen

---

1) Dieselbe kühne Wahrhaftigkeit zeigt sich auch in den sogenannten Leidensweissagungen, in denen Jesus die Zwölfe auf das ihm drohende Geschick hinweist. Doch ist es nicht nötig, näher darauf einzugehen.

2) Das bezieht sich bekanntlich auf die Requisitionen von Menschen und Zugtieren im Postdienst.

den Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn",[1]) welcher auf der Voraussetzung ruht, dass es richtig und würdig sei, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Es ist die Auffassung, welche auch der Blutrache zu grunde liegt, und welche einmal begangenes Unrecht zu einer nie versiegenden Quelle von Feindseligkeiten und Gewalttaten macht. Man kann es begreifen, wenn jemand, um nicht in den Ruf der Feigheit zu kommen, an dem Rechte der Wiedervergeltung zähe festhält. Was ist er aber gegen den Mann, welcher, obwohl er die Macht zur Rache besass, aus freien Stücken im Interesse einer vernünftigen Gemeinschaft die Hand zum Frieden bot und die Busse nahm! Die Blutrache war zu Jesu Zeiten ebenso wie das jus talionis unter den Juden nicht mehr in praktischer Geltung, aber die Tendenz, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, mit ihren gemeinschaftstörenden Wirkungen dauerte fort, wie sie auch heute noch fortdauert. Demgegenüber fordert nun Jesus nicht blosse Versöhnlichkeit im Fall, dass der andere Versöhnung wünscht, sondern das direkte Bestreben, den Hang zu unrechtmässigem, gewaltsamem Vorgehen im Herzen des anderen zu ersticken. Nicht ein geduldiges, schlaffes Ertragen des Unrechts ist es, was er verlangt, sondern durch aktives Entgegenkommen soll dem anderen bewiesen werden, dass man nicht aus Feigheit oder dem Gefühl der Schwäche — denn dann würde man sich darauf beschränken, das Unrecht über sich ergehen zu lassen —, sondern nur aus gemeinschaftsuchenden Gründen auf Abwehr Verzicht leistet. Es ist dieselbe Idee, welche im weiteren Verlauf zu der Forderung der Feindesliebe führt, nur dass es sich bei dieser um das Verhalten gegen Hass und feindselige Gesinnung handelt, hier dagegen um die Stellungnahme zu unrechtmässigem, gewalttätigem Vorgehen, ohne dass eine direkte Feindschaft vorzuliegen braucht.

Wenn dies der Sinn der vielumstrittenen Forderung Jesu ist, so ist klar, dass hier von einem Widerstreit mit der Pflicht, die Selbstbestimmung gegen Zwang und Gewalt aufrechtzuerhalten, nicht die Rede sein kann. Im Gegenteil! Ein der Forderung Jesu entsprechendes Verhalten ist die Äusserung eines durch das Verhalten anderer unbeirrten, gerade auf sein

[1]) 3. Mos. 24, 19 f. Hier erscheint er als blosses Rechtsprinzip. Jesus fasst ihn allgemeiner und greift die ihm zu grunde liegende sittliche Auffassung an.

Ziel losgehenden, starken Willens. Denn der Wille des sittlich-hochstehenden Menschen ist, wie die vorhergehenden Kapitel erwiesen haben, notwendig auf die Herstellung der Vernunftgemeinschaft, oder, wie wir auch sagen können, der sittlichen Gemeinschaft mit anderen gerichtet.[1]) Wer durch das Verhalten anderer sich von diesem Ziele ablenken lässt, der gleicht dem Vater oder Lehrer, welcher in seinem Verhalten gegen den Zögling durch Empfindlichkeit bestimmt wird und sich dadurch mit jenem auf eine Stufe stellt. Selbstverständlich kann, so sicher es ist, dass der Grundsatz, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, sich mit der höchsten Stufe des sittlichen Bewusstseins nicht verträgt, das von Jesus geforderte Verhalten gegen Unrecht und Gewalttat nur da eintreten, wo die gewünschten Wirkungen davon erhofft werden können. Wo man das gerade Gegenteil befürchten muss, wo anzunehmen ist, dass der betreffende in seiner Rücksichtslosigkeit und Gewalttätigkeit nur bestärkt werden wird, da darf von Entgegenkommen selbstverständlich nicht die Rede sein, da kann der Kampf ums Recht zur Pflicht werden. Und unter Umständen werden, besonders im Völkerleben, auch gewaltsame Mittel zur Abwehr der Gewalt und des Zwanges angewandt werden müssen.

Aber hat nicht Jesus alle Gewaltmittel verpönt? Er hat doch gesagt: „Wer das Schwert nimmt, der soll durch das Schwert umkommen!“ Freilich, aber dieses Wort beweist nach dem Zusammenhang, in welchem es vorkommt, nichts weiter, als dass Jesus den bewaffneten Widerstand des einzelnen gegen die Obrigkeit verwirft, den Widerstand gegen die Staatsgewalt, wie man heutzutage sagen würde. Weitergehenden Schlüssen aus diesem Ausspruch wird ein Riegel vorgeschoben durch die Tatsache, dass, wie Luc. 22, 38 bezeugt, mit Wissen Jesu sich im Besitz der Jünger Schwerter befanden, welche doch

[1]) Da das von Jesus geforderte Verhalten der Ausfluss der höchsten Stufe der Sittlichkeit ist, so wird man es, ebenso wie die Feindesliebe, nicht von einem Kinde erwarten oder verlangen dürfen. Kinder können wohl eine Ahnung und selbst ein lebhaftes Gefühl für die Hoheit dieses Standpunktes haben, da er ja die höchste Blüte des auch in ihnen wirksamen sittlichen Prinzips bildet. Aber da sie selbst noch weit von der höchsten Stufe des sittlichen Bewusstseins entfernt sind, so würde das Ansinnen, dass sie selbst sich jener Forderung entsprechend verhalten sollen, höchstens zu einer widerwärtigen Karrikatur jenes Standpunktes und zu scheinheiligem Wesen führen.

irgend einem Zweck, höchst wahrscheinlich der Verteidigung gegen ungerechtfertigte Angriffe, dienen sollten. Die Behauptung, dass jede gewaltsame Abwehr des äusseren Zwanges, auch jeder, selbst der gerechteste Krieg, dem Sinne Jesu widerstreite, schwebt völlig in der Luft. Gewiss, die meisten Kriege werden vom Standpunkt Jesu als frivol und verwerflich bezeichnet werden müssen, aber es gibt doch auch Fälle, in denen das Urteil anders ausfallen wird. Wenn ein Volk mit Geistes- oder Gewissensknechtschaft bedroht wird, wie z. B. seinerzeit die Niederländer von Spanien, dann widerspricht die gewaltsame Abwehr der Knechtung, vorausgesetzt dass die rein geistigen Kampfmittel sich als unzulänglich erweisen, gewiss nicht dem Sinne Jesu, desselben Jesus, dessen Leben ein fortwährender Kampf gegen Geistes- und Gewissenstyrannei gewesen ist. Oder sollen etwa in solchen Fällen die Bedrohten sich mit passivem Widerstand begnügen? Das würde eine Versündigung an der Sache der Wahrheit sein, denn die Jugend und die kommenden Geschlechter würden damit ohne Widerstand der Geistes- und Gewissenstyrannei preisgegeben.[1]) Es ist auch gar kein Grund erfindlich, weshalb ein bewaffneter Widerstand vom Standpunkt Jesu verwerflich sein sollte. Etwa, weil das Menschenleben ein unantastbares Gut ist? Wenn irgend einer, so hat Jesus auf dem Standpunkt gestanden, dass das Leben nicht das höchste der Güter ist. Und wenn er verlangt, dass die Rücksicht auf das eigene Leben völlig

---

[1]) Die Christenheit der ersten Jahrhunderte freilich hat sich auf den passiven Widerstand beschränkt. Aber hier lagen auch die Verhältnisse wesentlich anders. Erstens handelte es sich nicht um Übergriffe des Synedriums resp. der Regierung des römischen Reiches. Man konnte sich ihnen gegenüber nicht darauf berufen, dass sie ihre Kompetenz überschritten und man zu Gehorsam nicht verpflichtet sei, sondern nur darauf, dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Dann aber war auch bei der weiten Zerstreuung der kleinen Christenhäuflein und den Machtmitteln des römischen Reiches ein aktiver Widerstand von vornherein aussichtslos, viel mehr noch als bei den doch vielfach gerade in den Grenzländern in grossen Massen zusammenlebenden Juden. Selbstverständlich hat auch die Vorstellung von der nahe bevorstehenden Parusie das Ihrige getan, welche andererseits aus der ganzen Lage der Christenheit wieder ihre Nahrung empfing. Im übrigen ist es müssig, darüber zu streiten, wie die Christenheit der ersten Jahrhunderte im Grunde ihres Herzens über die Berechtigung eines aktiven Widerstandes gegen obrigkeitliche Geistes- und Gewissenstyrannei gedacht baben mag, da es hier nur auf die Auffassung Jesu ankommt.

zurücktreten soll hinter der Rücksicht auf die grosse Sache der Wahrheit, so ist schwer zu glauben, dass er auf das Leben anderer, wenn es sich um die höchsten Interessen handelt, sentimentale Rücksicht genommen haben will. Gibt man aber zu, dass die gewaltsame Abwehr von Geistes- und Gewissensknechtschaft mit den sittlichen Prinzipien Jesu nicht in Widerspruch steht, dann ist nicht abzusehen, weshalb der Kampf für das Recht der Selbstbestimmung, also die Verteidigung der praktischen Freiheit, welche sich streng genommen von der des Geistes und Gewissens garnicht trennen lässt, ihnen widerstreiten soll.

Dass Jesus den jüdischen Unabhängigkeitsbestrebungen, wie sie besonders in der Partei der Pharisäer genährt wurden, ablehnend gegenüber stand, beweist garnichts. Denn erstens handelte es sich hier nicht um die Abwehr einer erst drohenden resp. in der Entstehung begriffenen Fremdherrschaft, sondern die Herrschaft der Römer, welche mit bemerkenswerter Rücksicht und Vorsicht gehandhabt wurde, war tatsächlich anerkannt. Es lag also der schon S. 192/93 besprochene Fall vor. Und ferner war diejenige Art von Patriotismus, wie sie von den Pharisäern erstrebt wurde, weit davon entfernt, der ethischen Forderung der nationalen Selbstbestimmung zu entsprechen, und völlig ungeeignet, ein im rechten Sinne freiheitsliebendes Herz zu begeistern. Der chauvinistische Dünkel sowohl, welcher mit hochmütiger Verachtung auf andere Völker herabsah, und von Jerusalem als der zukünftigen Hauptstadt der Welt träumte, als auch die schliesslich doch auf eine Art Pfaffenherrschaft[1]) hinzielenden Aspirationen der Unabhängigkeitspartei mussten einem edlen Geiste jene Unabhängigkeit in sehr zweifelhaftem Lichte erscheinen lassen, ganz abgesehen davon, dass Jesus klar vorhergesehen hat, dass jene Wühlereien mit einer furchtbaren Katastrophe enden mussten. Wie wenig gerechtfertigt es sein würde, ihm Mangel an Vaterlandsliebe vorzuwerfen, das zeigen in ergreifender Weise gerade die Ausbrüche des Schmerzes darüber, dass es ihm nicht gelingen will, sein Volk vor jener Katastrophe zu retten (Luc. 19, 41 ff.; Mt. 23, 37 f.).

---

[1]) Denn obgleich die Pharisäer kein geistliches Amt bekleideten, hatten sie doch recht viel Pfäffisches an sich.

Liegt nach alledem kein Grund vor, daran zu zweifeln, dass es mit der Auffassung Jesu keineswegs in Widerspruch steht, im Völkerleben Zwang und Gewalt, wenn es nicht anders geht, mit Gewalt abzuwehren, so wird man für das Privatleben zu demselben Schluss kommen müssen. Wäre in Jesu und seiner Jünger Gegenwart auf der Strasse von Jerusalem nach Jericho der Mensch, von dem das Gleichnis erzählt, unter die Mörder gefallen, so ist in der Tat kaum anzunehmen, dass der, welcher einst im Grimm die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb und den Wechslern und Taubenkrämern ihre Stühle umstiess, sich mit leeren Protesten und Ermahnungen begnügt oder wohl auch noch seine Jünger und sich selbst ohne Widerstand hätte totschlagen lassen. Es ist vielmehr als sicher anzunehmen, dass er mit den Seinen dem Bedrängten beigesprungen wäre auf die Gefahr hin, dass einer der Angreifer auf dem Platze blieb.

Sind wir, was die Stellung Jesu zur Verteidigung der Freiheit oder des Rechts der Selbstbestimmung betrifft, mehr auf Rückschlüsse aus seinen sonstigen Äusserungen und seinem gesamten Standpunkt angewiesen, so fliessen die Quellen desto unmittelbarer, wenn wir fragen, wie er über die mit der Behauptung der Freiheit direkt zusammenhängende Pflicht, an dem einmal Selbstbestimmten festzuhalten, d. i. über die Pflicht der Zuverlässigkeit (vergl. S. 117 ff.) gedacht habe.[1]) Schon im Gleichnis vom Säemann ist die Rede von dem Samen, welcher auf steiniges Land fällt und nach raschem Aufschiessen verdorrt, weil er „keine Wurzel hatte“. Die Menschen, in welchen der gute Same keine rechte Wurzel schlagen kann, sind, wie die sich anschliessende Auslegung, mag sie von Jesus herstammen oder nicht, ohne Zweifel richtig sagt, die *πρόςκαιροι*, die unselbständigen, von den jeweiligen äusseren Einflüssen abhängigen Naturen, die „wetterwendischen“, wie Luther treffend übersetzt hat, welche, wenn Trübsal oder Verfolgung eintritt, der einmal eingeschlagenen Richtung untreu werden. Solche Leute gefallen Jesus nicht. Er will Menschen,

[1]) Da die Verteidigung des Rechtes der Selbstbestimmung und das zähe Festhalten an dem einmal Selbstbestimmten nur zwei Seiten derselben Sache sind, so ist die scharfe Betonung der letzteren Aufgabe eine neue Stütze für das, was soeben über die Stellung Jesu zur Abwehr des Zwanges gesagt ist.

bei welchen der Same vielleicht nicht so rasch aufgeht, weil er erst Wurzeln schlagen muss, Menschen, welche vor allen wichtigen Entscheidungen erst sorgfältig überlegen, die aber dafür an den einmal gefassten wohlüberlegten Entschlüssen auch zähe festhalten und sich durch äussere Einwirkungen nicht davon abbringen lassen. Es ist jene Charakterfestigkeit, wie Jesus sie an Johannes dem Täufer preist, welcher nach dem Mt. 11, 7 = Luc. 7, 24 gebrauchten Bild nicht dem Schilfrohr gleicht, das je nach dem wechselnden Winde sich bald nach der einen, bald nach der anderen Seite duckt. Auf solche Menschen kann man sich verlassen, und diese Zuverlässigkeit ist es, auf welche Jesus das allergrösste Gewicht legt. Das beweist auch die schon oben besprochene Verwerfung des Schwörens. So gut wie auf dem theoretischen Gebiet soll auch auf dem praktischen, dem Gebiet der Zusicherungen, Versprechungen, Abmachungen, das schlichte Ja oder Nein genügen. Übernommenen Verpflichtungen untreu zu werden, ist in Jesu Augen im höchsten Masse verwerflich. Mehrfach spielt in seinen Gleichnissen der ungetreue Knecht eine Rolle, welcher aus Faulheit (Mt. 25, 26) oder Liederlichkeit (Mt. 24, 49 = Luc. 12, 45) die ihm anvertrauten Aufgaben vernachlässigt und die verdiente Züchtigung empfängt, während die treue Pflichterfüllung, auch wo sie sich im Geringen betätigt, der höchsten Ehre wert ist (Luc. 16, 10; Mt. 24, 46 f. = Luc. 12, 43 f.; Mt. 25, 21 ff. = Luc. 19, 17 ff.). Aufruhr gegen den rechtmässigen Herrn verdient die härteste Strafe (Mr. 12, 1 ff. u. Par.). Auch die eheliche Treue wird von Jesus scharf betont. Die Ehe ist, wie er in einem bekannten Gespräch mit den Pharisäern hervorhebt, nach der Absicht des Schöpfers die innigste Lebens- und Interessengemeinschaft zwischen Mann und Weib (Mr. 10, 6 ff. = Mt. 19, 4 ff.). Darum verurteilt er aufs schärfste die bei den Juden nach einer Bestimmung des mosaischen Gesetzes statthafte Entlassung der Frau aus geringfügigen und nichtigen Gründen und erklärt sie geradezu für Ehebruch, also für grobe Treulosigkeit.[1]) Nur die Untreue der Frau lässt er als Grund der Entlassung derselben gelten (Mt. 5, 22; vergl.

[1]) Ausdrücklich heisst es bei Markus: „*ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν*", er bricht die eheliche Treue gegen sie, nämlich die erste Frau.

Mt. 19, 9).[1]) In ihrer ganzen Unerbittlichkeit zeigt sich aber die Strenge, mit welcher Jesus auch auf dem Gebiet der Ehe Treue verlangt, erst in der Erklärung, dass schon der, welcher ein Weib begehrlich ansehe, in seinem Herzen Ehebruch treibe (Mt. 5, 25), wobei offenbar, da es sich sonst nicht um Ehebruch handeln würde, entweder das Weib oder der Mann als verheiratet gedacht wird. Im ersten Fall möchte er die Frau des anderen zur Treulosigkeit verleiten, im anderen bricht er seiner eigenen die Treue.

Selbstverständlich ist es nach dem allen, dass Jesus im Verkehr mit anderen auch jede Spur von Hinterlist, Hinterhaltigkeit oder Hintergedanken verwirft. Die Lage seiner Jünger in dieser Welt wird der von Schafen mitten unter Wölfen ähnlich sein, und er ermahnt sie deshalb zu klugem, vorsichtigem Verhalten: „Seid klug wie die Schlangen!“ Aber zugleich sollen sie „*ἀκέραιοι*“, unvermischt, frei von Hinterhaltigkeit, lauter oder nach Luthers trefflicher Übersetzung „ohne Falsch“ sein wie die Tauben (Mt. 10, 16).

In lebendigster, anschaulichster Gestalt tritt uns das, was Zuverlässigkeit und Treue und überhaupt das Einhalten der nach sorgfältiger Prüfung einmal eingeschlagenen Richtung in der Ethik Jesu bedeuten, in seinem eigenen Verhalten und in der Art entgegen, wie er seine Jünger an seine Person und die grosse Sache, welcher sie sich geweiht haben, fesselt. Nur einige Züge können aus dem Gesamtbilde herausgegriffen werden: „Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem himmlischen Vater. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den werde auch ich verleugnen vor meinem himmlischen Vater.“ Also Treue um Treue verlangt er, und zwar eine Treue, welche vor keinem Hindernis zurückschrickt. „Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folget mir nach, der ist mein nicht wert.“ Dass die Jünger in der schwersten Prüfung ihre schwache Stunde haben würden, hat Jesus vorausgesehen (Mr. 14, 27 ff.),

---

[1]) Was Holtzmann (Handkommentar z. N. T., I, 3. Aufl., S. 211) gegen die Authentizität dieses allerdings nur bei Matthäus sich findenden Zusatzes vorbringt, dass er nämlich die praktische Tendenz des Spruches durchkreuze, ist nicht stichhaltig. Bei jedem Treuverhältnis berechtigt der Natur der Sache nach die Nichterfüllung der übernommenen Verpflichtungen seitens des einen Teils den anderen zur Lösung des Verhältnisses.

ohne, wie es scheint, an ihrer treuen Gesinnung irre zu werden. Aber wehe dem Verräter! „Zwar, des Menschen Sohn gehet hin, wie von ihm geschrieben steht; wehe aber dem Menschen, durch welchen des Menschen Sohn verraten wird! Es wäre demselben Menschen besser, dass er nie geboren wäre“ (Mr. 14, 21 u. Par.). Das ist keine in starken Farben gehaltene Warnung, sondern der unmittelbare Ausdruck tiefster Überzeugung. Jesus, dessen Lebensodem die Wahrhaftigkeit war, musste notwendig die Empfindung haben, dass in der Falschheit der eigentliche Kern alles Unheils stecke, und dann musste der Verräter die Hölle im Busen tragen. Denn im Verrat, einem Verrat wie dem des Judas, verbinden sich theoretische und praktische Unwahrhaftigkeit, Verlogenheit und Treulosigkeit; er ist der höchste Grad selbstbewusster Falschheit, der vollste Gegensatz zu dem, was der Mensch eigentlich sein soll. Wenn Dante in seiner grausigen Hölle den Satan in seinen drei Mäulern beständig drei Verräter zermalmen lässt, und zwar in dem mittelsten den Judas Ischarioth, so ist diese Ausgeburt der Phantasie gewiss sehr wenig im Sinne Jesu, auch kann man Anstoss daran nehmen, dass gerade Brutus und Cassius in diese Gesellschaft gebracht werden, aber in der Einschätzung des Verrates als des strafwürdigsten aller Verbrechen trifft der Dichter ohne Zweifel das Richtige.

Wie unerschütterlich Jesus selbst an dem, was er einmal als seine Aufgabe erkannt und übernommen hatte, festhielt, wie zuverlässig, wie treu er war, darüber brauchen wir hier keine Worte zu verlieren. Ein übervolles Mass körperlicher und seelischer Qualen, alles, was ein Menschenherz furchtsam und mürbe machen kann, ist über ihn ergangen, und er hat es, wie Gethsemane zeigt, gefühlt, wie nur einer; aber in seinem festen Willen, seiner Pflicht treu zu bleiben, konnte ihn nichts erschüttern.

Wir können nach alledem als vorläufiges Ergebnis der bisherigen Erörterung feststellen, dass in der Tat die Wahrhaftigkeit in dem im 2. Kapitel beschriebenen Sinn und Umfang von Jesus mit dem grössten Nachdruck gefordert wird, und dass sein persönliches Verhalten, soweit es uns bekannt ist, damit in vollem Einklang steht. Um nun verstehen zu können, wie in der Ethik Jesu mit der Wahrhaftigkeit die Menschenliebe zusammenhängt, empfiehlt es sich, zunächst die

Aufmerksamkeit darauf zu richten, welche Rolle bei Jesus der Kampf gegen das böse Prinzip spielt, da von dem bösen Prinzip dem 4. Kapitel zufolge die Widerstände gegen den Sieg der Wahrhaftigkeit im Menschen ausgehen.

Nichts liegt Jesus ferner, als mit dem Unkraut auch den Weizen auszuraufen. d. i. mit der Entartung des Trieblebens, in welcher das Böse wurzelt, auch die natürlichen Triebe selbst ausrotten zu wollen. Ausdrücklich betont er den Gegensatz zwischen sich und dem stark zur Askese neigenden Täufer Johannes. Während jener fastete und sich in ein Kleid von Kamelhaaren hüllte, ass und trank Jesus wie andere Menschen auch, sodass seine Feinde ihn verleumdeten: „Siehe, wie ist der Mensch ein Fresser und ein Weinsäufer, der Zöllner und der Sünder Geselle" (Mt. 11, 19 = Luc. 7, 34). Mehrfach erzählen die Evangelien, wie Jesus an Gastmählern sich beteiligte, nicht bloss bei Zöllnern und Sündern (Luc. 5, 29 u. Par.), sondern auch bei den frommen und ehrbaren Pharisäern (Luc. 7, 36 ff.; 14, 1 ff.). Und wenn Jesus „nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte", so entsprang dieser Verzicht auf ein ruhiges Heim nicht asketischen Gründen, sondern er hing mit den Aufgaben seines Berufs zusammen. Auch den natürlichen Trieb, seine Kräfte und Anlagen zur Geltung zu bringen, verwirft Jesus nicht. Er will ihn nur in die richtigen Bahnen lenken: wer unter den Jüngern hervorragen und herrschen will, der soll es dadurch, dass er seine Kräfte und Anlagen ausbildet und anwendet im Dienste der anderen (Mr. 10, 43 u. Par. Vergl. Mr. 9, 35; Mt. 23, 11). Dass Jesus auch an eine Ausrottung der Affekte und Stimmungen nicht denkt, dass er der Freude zugänglich ist und der Trauer, dass er sich seiner Tränen nicht schämt, ja unter Umständen auch seinem Zorn die Zügel schiessen lässt, ist schon in anderem Zusammenhange (S. 253/54) erwähnt worden.

Um so nachdrücklicher bekämpft Jesus dagegen das von der natürlichen Bestimmung der Triebe ganz losgelöste Trachten nach Genuss und Ehre. Sehr bezeichnend ist es dabei, dass er über einzelne Verirrungen, auch wenn sie zu schweren äusseren Fehltritten geführt haben, verhältnismässig milde urteilt und vielmehr die prinzipiell auf Genuss und Ehre gerichtete Denkweise zum Gegenstand seines Angriffs macht. Was die Genusssucht betrifft, so genügt es hinzuweisen auf den Mann, welcher,

nachdem er genug zusammengerafft hat, zu sich selbst spricht: „Liebe Seele, du hast nun reichen Vorrat auf viele Jahre, habe nun Ruhe, iss, trink und sei guter Dinge“ (Luc. 12, 16 ff.), oder auf den anderen reichen Mann, welcher keinen anderen Lebenszweck kennt, als sich in Purpur und köstliche Leinwand zu kleiden und alle Tage herrlich und in Freuden zu leben (Luc. 16, 19 ff.). Die Ehrsucht fand Jesus in besonders widerwärtiger Weise bei den Pharisäern und Schriftgelehrten verbreitet. Er macht ihnen geradezu den Vorwurf, dass alle ihre Handlungen darauf berechnet seien, den Leuten in die Augen zu stechen. „Alle ihre Werke aber tun sie, um sich vor den Leuten sehen zu lassen; denn sie machen ihre Gebetszettel breit und die Kleiderquasten lang.[1]) Sie lieben den ersten Platz bei den Gastmählern und die Vordersitze in den Synagogen und die Begrüssungen auf den öffentlichen Plätzen, und lassen sich gern von den Leuten Rabbi nennen“ (Mt. 23, 5 ff.). Auch ihre hierarchische Herrschsucht greift er an. Auf den Lehrstuhl des gewaltigen Moses haben sich, wie er ironisch bemerkt, die Schriftgelehrten und die Pharisäer gesetzt, welche ihre Stellung dann dazu ausnutzen, den Leuten ein schweres und unerträgliches Joch von Satzungen auf den Hals zu legen (Mt. 23, 2 ff.). Aber auch ausserhalb dieser Kreise fand er die Ehrsucht weit genug verbreitet. Schon in der Bergpredigt spricht er von den Heuchlern, welche, wenn sie Almosen geben, vor sich her posaunen lassen, in den Synagogen und an den Strassenecken Gebete herleiern, an Fasttagen möglichst trübselige Gesichter machen, alles, um als besonders fromme Leute gepriesen zu werden. Sein durchdringender Blick bemerkt, wie beim Gastmahl die Geladenen nach den Ehrensitzen trachten (Luc. 14, 7), und welche Rolle bei solchen gesellschaftlichen Veranstaltungen das „Standesgemässe“ spielt (Luc. 14, 12). Er erkennt, dass es den weltlichen Herrschern meistens

[1]) Für theologisch nicht gebildete Leser bemerke ich, dass es sich um die von den Juden beim Beten teils an der Stirn, teils am linken Arm, also in der Nähe des Herzens, getragenen, mit gewissen Schriftsprüchen (2 Mos. 13, 1-16; 5 Mos. 6, 4-9; 11, 13-21) beschriebenen, in Kapseln eingeschlossenen Gebetszettel handelt, sowie um die zur Nationaltracht der Juden gehörenden vier Quasten an den Ecken des Mantels. Die besondere Grösse resp. Breite der Quasten und Zettel hatte wohl den Zweck, die Träger als besonders eifrige Juden erscheinen zu lassen.

nicht um die Interessen ihrer Völker, sondern um Befriedigung ihres Ehr- und Machtkitzels zu tun ist (Mr. 10, 42 ff. u. Par.). Ja, auch innerhalb des eigenen Jüngerkreises muss er die Ehrsucht bekämpfen (Mr. 9, 33 ff. u. Par.; vergl. Mr. 10, 35 ff. u. Par.).

Wie für die sittliche Gefahr der Genusssucht und Ehrsucht selbst, so hat Jesus auch für die ihrer Folgeerscheinungen ein scharfes Auge. Es ist im 4. Kapitel darauf hingewiesen worden, dass die Ehr- und Genusssucht mit Notwendigkeit zur Überschätzung der natürlichen Güter, insbesondere des Reichtums führt, und dass dadurch die Interessengegensätze aufs bedenklichste verschärft und die Keime zu schweren Konflikten mit den Forderungen des sittlichen Bewusstseins gelegt werden. Daraus erklärt es sich, dass Jesus gegen die Reichen und den Reichtum so überaus scharfe Worte gebraucht. Bekannt ist, dass er gesagt hat: „Ein Reicher wird schwer ins Himmelreich kommen. Und weiter sage ich euch: Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn dass ein Reicher ins Reich Gottes komme" (Mt. 19, 23 f. u. Par.). Und bei anderer Gelegenheit spricht er schlechtweg vom „ungerechten" Mammon.[1]) Natürlich ist nicht der Besitz an sich in Jesu Augen verwerflich, auch wenn er ehrlich erworben ist und zu vernünftigen Zwecken verwendet wird; sondern er ist verwerflich und sittlich gefährlich nur dann, wenn der Mensch darin seinen eigentlichen Schatz, die Grundlage für sein Glück (S. 321 ff.) sieht. Denn „wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz" (Mt. 6, 21).[2]) Sucht der Mensch die Basis für sein Glück im Reichtum, so hängt auch sein Herz, sein ganzes Interesse daran und wird dadurch von dem, worauf es von Rechts wegen gerichtet sein sollte, abgezogen.[3]) Und dann

[1]) Luc. 16, 9: „ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας", vergl. 16, 11: „εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε . . ."

[2]) Man erinnere sich, dass θησαυρίζειν aufspeichern, aufhäufen heisst. Aufspeichern aber tut man dasjenige, was man als Grundlage seiner Existenz und seines Glückes ansieht. Ein anderes Bild für das, was der Mensch zur Grundlage seines Glückes macht, ist der sandige resp. felsige Boden, auf welchem er „sein Haus", das Haus seines Glückes, könnte man sagen, erbaut (Mt. 7, 24 ff. = Luc. 6, 47 ff.).

[3]) Selbstverständlich ist es nicht allein verwerflich, sondern auch töricht, im Reichtum die Grundlage für das Glück zu suchen, da die zum Glücksgefühl erforderliche Vorstellung von einer befriedigenden Gesamtlage

zeigt sich auch der Reichtum als „ungerechter" Mammon, indem das auf ihn gerichtete Streben das Bewusstsein des Interessengegensatzes zu anderen ungeheuer verschärft und damit den Menschen fortwährend in Versuchung bringt, sich mit den Forderungen des Gewissens in Widerspruch zu setzen.

Wie weit Jesus persönlich von Genusssucht und Ehrsucht und dem damit zusammenhängenden Trachten nach äusseren Gütern, zu denen auch die Macht zu rechnen ist, entfernt war, das zeigen die Evangelien allerwärts. So wenig er zur Askese neigte, so einfach und anspruchslos war andererseits seine Lebensweise. Auch die Ehrsucht, welche gerade bei hochbegabten Menschen oft stark hervorzutreten pflegt, hat in ihm keine Stätte gefunden. Er, welcher einen so gewaltigen Trieb hatte, das, was in ihm lag, zur Geltung zu bringen und Einfluss auf die Herzen zu gewinnen, verschmähte, wie schon oben ausgeführt wurde, alles Scheinwesen und alle bloss äusserliche Nachfolge. An äusseren Ehrenbezeugungen lag ihm nichts und von hierarchischen Gelüsten finden wir bei ihm keine Spur. Als ihn einst jemand mit „Guter Meister" anredet, lehnt er ausdrücklich dies Prädikat ab. „Was heissest du mich gut? Niemand ist gut als der einige Gott" (Mr. 10, 18 u. Par.).[1] Kraftvoll zusammengefasst zeigt sich Jesu Stellung

durch den Reichtum nicht geschaffen werden kann (vergl. S. 324). Auch das wird von Jesus hervorgehoben, indem er darauf aufmerksam macht, dass der Besitz irdischer Schätze immer unsicher sei (Mt 6, 19 f. = Luc. 12, 33), dass er vor dem Tode nicht schütze und der Tod jeden Augenblick den Besitzer aller seiner Schätze berauben könne (Luc. 16, 20). Darum ist der Mann, welcher, nachdem er einen seiner Meinung nach genügenden Reichtum zusammengescharrt hat, nun glücklich leben zu können glaubt, ein Narr (Luc 16, 20). Dass es nicht allein diese Gründe sind, welche Jesus den Reichtum als ungeeignete Grundlage für das Glück erscheinen lassen, dass er ein völlig anderes Glücksideal hat als der reiche Mann des Gleichnisses, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Jesus schlägt an den zitierten Stellen die Reichen mit ihren eigenen Waffen.

[1]) Übrigens ist dieser Ausspruch keineswegs ein Bekenntnis der Sündhaftigkeit. Gut im Vollsinn des Wortes ist nämlich nicht schon derjenige, welcher nicht gesündigt hat — dann wären alle kleinen Kinder moralisch gut —, sondern der, welcher zu sündigen garnicht fähig ist, weil er über allen Versuchungen steht, also das denkbar höchste Mass sittlicher Vollendung erreicht hat. Jesus aber war über Versuchungen keineswegs erhaben. Er musste sittlich ringen und mit der Möglichkeit rechnen, dass er einer Versuchung erliegen könne Denn wenn auch Ehrsucht und Genusssucht mit ihren Folgeerscheinungen in ihm keine Stätte fanden und die vielfachen aus

zur Ehrsucht in der sogenannten Versuchungsgeschichte (Mt. 4, 1 ff. = Luc. 4, 1 ff.), welche freilich in der uns vorliegenden Form nicht als eigentlicher historischer Bericht bezeichnet werden kann, aber doch die Stellung, welche Jesus zu den betreffenden Fragen eingenommen hat, trefflich wiederspiegelt. Wohl mit Recht bringt man die dort geschilderten Versuchungen mit dem weltlichen Messiasideal der Juden in Verbindung. In verführerischem Glanze lag es vor den Augen Jesu da. Wäre er auf die messianischen Ideen, wie sie in seinem Volke lebten, eingegangen und hätte sich klug den Verhältnissen angepasst, so hätten sich ohne Zweifel die Massen und wohl auch die einflussreiche Pharisäerpartei um ihn geschart, und er mit seiner Kraft und seinen Gaben hätte mit mehr Recht als einer der späteren Fanatiker hoffen können, die Römerherrschaft zu. brechen und ein Reich zu errichten, glänzender und zugleich für die sittlich-religiöse Entwickelung der Menschheit bedeutsamer, als es sechshundert Jahre später Muhamed gelungen ist. Ein Geist von minderer Reinheit und Lauterkeit, als Jesus es war, würde die Vorurteile und sinnlich gefärbten Ideale seiner Volksgenossen als unvermeidliche Zugabe mit in den Kauf genommen und sich selbst vorgeredet haben, der Sache Gottes einen Dienst zu leisten. Jesus aber verschmähte es, sich Anschauungen zu akkommodieren, welche er als falsch erkannt hatte, resp. den durch sinnliche Zutaten verunreinigten religiösen Idealen des Volkes irgend welche Zugeständnisse zu machen, und alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit ver-

---

dieser Quelle entspringenden Versuchungen für ihn nicht vorhanden waren, so existierten doch die aus dem natürlichen, unverdorbenen Triebleben, sowie aus den Affekten und Stimmungen (Furcht, Sorge, Zorn etc.) entspringenden Versuchungen für ihn so gut wie für jeden anderen; sonst wäre er gar kein wahrer Mensch gewesen. In der Tat spricht Jesus ausdrücklich von seinen Versuchungen (Luc. 22, 28) und weist in einem bestimmten, uns durch die Evangelien überlieferten Fall den Simon Petrus, welcher durch die Erinnerung an die in Jerusalem drohenden Gefahren ihn von seiner Bahn ablenken will, in seine Schranken zurück. „Weiche hinter mich, Versucher (*σατανᾶ*); du denkst nicht, was dem Willen Gottes, sondern was den natürlichen Neigungen des Menschen entspricht" (*οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων*). Wäre Jesus dem Petrus gefolgt, so würde er einer aus dem Affekt der Furcht entsprungenen Versuchung erlegen sein. Über alle diese aus den natürlichen Trieben und Affekten resp. Stimmungen entspringenden Versuchungen konnte Jesus sich erst durch allmähliche Disziplinierung der Triebe und Affekte, also durch Tugendbildung, erheben.

mochten nicht, ihn von dem als richtig erkannten Wege abzuziehen. „Du sollst anbeten Gott, deinen Herrn, und ihm allein dienen!“ Das ist der Standpunkt, von dem aus er alle heterogenen Einwirkungen auf sein Handeln abwehrt.

Während hier den Gegensatz zu dem Dienst Gottes der in Ehr- und Herrschsucht sich betätigende Teufelsdienst bildet,[1]) spielt in einer anderen bekannten Stelle der Mammonsdienst dieselbe Rolle. „Niemand kann zwei Herren dienen. Entweder er wird den einen hassen und den anderen lieben, oder er wird dem einen anhangen und den anderen verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“ Dass jemand dem Mammon dient, sein Herz an den Mammon hängt, kann seinen Grund, wie im 4. Kapitel nachgewiesen ist, sowohl in der Ehrsucht wie in der Genusssucht, oder auch in beiden zusammen haben. Der Satz, dass man nicht Gott und dem Mammon zugleich dienen könne, richtet sich also gegen die Ehrsucht sowohl wie gegen die Genusssucht. Und obgleich in der Versuchungsgeschichte die Ehrsucht im Vordergrunde steht, kann man annehmen, dass der dort den Gegensatz zum Dienst Gottes bildende Teufelsdienst auch die Genusssucht einschliesse. Jedenfalls ergibt die Kombination beider Stellen, dass Ehr- und Genusssucht nebst den daraus weiterhin entspringenden Bestrebungen den Gegensatz zu dem Dienst Gottes bilden, wie Jesus ihn verlangt.[2])

Das ist von der grössten Wichtigkeit für die Bestimmung dessen, was Jesus unter dem Dienst Gottes versteht. Kennen wir nämlich das eine Glied eines Gegensatzes, so kennen wir das andere auch. Der Genusssucht und Ehrsucht steht auf dem Gebiet der Triebfedern des Handelns die Wahrhaftigkeit in dem im 2. Kapitel geschilderten Sinn gegenüber. Entspringt also der Teufels- resp. Mammonsdienst, wie Jesus ihn versteht, aus der Genusssucht resp. Ehrsucht, so kann die Quelle des Gottesdienstes nur in der Wahrhaftigkeit liegen, d. i., alles, was aus der Wahrhaftigkeit hervorgeht, ist Gottes-

[1]) „Dies alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest.“

[2]) Ob Jesus den Teufel als reales Wesen sich vorgestellt hat, oder ob es sich bei ihm um eine blosse Personifikation handelt, kommt für die hier zu untersuchende Frage nicht in Betracht. Wir können uns also ein Eingehen darauf ersparen.

dienst. In der Tat stellt sich ja Jesus in der Versuchungsgeschichte dadurch, dass er es ablehnt, sich den als falsch erkannten messianischen Idealen des Volkes irgenwie zu akkomodieren, in den alleinigen Dienst Gottes.

Und nun können wir auch feststellen, was Jesus meint, wenn er verlangt, dass wir Gott über alles lieben sollen.[1]) Die Liebe ist der Drang nach Lebensgemeinschaft mit jemandem, und sie äussert sich, wenn sie echt ist, in dem Bestreben, ihm zu dienen, seine Interessen zu fördern, welche der nach Lebensgemeinschaft Strebende zugleich als seine eigenen ansieht. Auch mit der Liebe der Kinder zu den Eltern ist es nicht anders. Sie ist keineswegs identisch mit dem Vertrauen. so eng sie auch mit demselben zusammenhängt. Denn beim Vertrauen handelt es sich stets um die eigenen Interessen, bei der Liebe dagegen um die Interessen des anderen. Die Liebe des Kindes zu den Eltern setzt das Vertrauen zu denselben voraus, kann sich nur auf Grund des Vertrauens entwickeln, aber sie äussert sich nicht im Vertrauen, sondern darin, dass das Kind etwas, was es sonst nicht getan haben würde, den Eltern „zuliebe“ tut, d. i. darin, dass es ihnen zu dienen bestrebt ist. Dementsprechend verhält es sich mit der Liebe zu Gott. Auch sie ruht auf dem Vertrauen zu Gott, aber sie äussert sich in dem Bestreben, Gott zu dienen. Wenn also Gott dienen im Sinne Jesu nichts anderes heisst, als im Reden und Handeln wahrhaftig sein, so äussert sich die Liebe zu Gott eben in dem Streben nach Wahrhaftigkeit, und Jesu Forderung, dass wir Gott über alles lieben sollen, ist identisch mit dem Gebot lauterster Wahrhaftigkeit.

Daraus fällt auch Licht auf das Wort Jesu: „Selig sind, die reines Herzen sind, denn sie werden Gott schauen.“ Die Realität eines heiligen Gottes offenbart sich uns, wie im vorigen Kapitel gezeigt ist, in den a priori existierenden, von unserem Belieben und unseren Zwecken ganz unabhängigen, mit unserem Charakter als Vernunftwesen ganz unzertrennlich verbundenen Forderungen des sittlichen Bewusstseins, welche sich zusammenfassen lassen in dem Satze: Sei wahr-

---

[1]) Ich erinnere daran, dass, wie schon im Eingang dieses Kapitels bemerkt wurde, eine nähere Erläuterung dieser Forderung in unseren Texten fehlt, dass wir also auf Rückschlüsse angewiesen sind.

haftig! Demgemäss wird das Bewusstsein der Realität Gottes um so kräftiger und lebendiger sein, je kräftiger und lebendiger das sittliche Bewusstsein, d. i. das Bewusstsein der Wahrheitspflicht ist. Auf die Stärke dieses sittlichen Bewusstseins hat aber der Mensch selbst notorisch einen bedeutenden Einfluss. Er kann dasselbe, wenn auch vielleicht nicht ausrotten, so doch jedenfalls in hohem Masse abstumpfen, wie dies bei dem S. 305/6 besprochenen Typus des „gewissenlosen" Menschen der Fall ist. Er kann es aber auch andererseits dadurch, dass er ihm entsprechend sich zu verhalten bemüht ist, zu grosser Kraft und Lebendigkeit ausbilden. Daher hat er auch Einfluss auf die Stärke und Lebendigkeit seines Gottesbewusstseins. Je mehr er den Forderungen des sittlichen Bewusstseins nachzukommen sich bemüht, je mehr dieselben zu einer lebendigen Realität für sein Leben werden, desto deutlicher und kräftiger wird sein Gottesbewusstsein werden. Und bei ganz reinen, lauteren Seelen wird es so lebendig sein, dass man tatsächlich von einem „Schauen" Gottes, d. i. einem innerlichen unmittelbaren Gewisssein Gottes sprechen kann.[1])

## II. Die Nächstenliebe in ihrem Zusammenhang mit der Gottesliebe.

Aus alledem ergibt sich nun auch, welchen Sinn in der Ethik Jesu die Nächstenliebe hat und in welchem Zusammenhang sie mit der Liebe zu Gott steht. Die Gottesliebe in Jesu Sinne schliesst, wie wir gesehen haben, die Ehr- und Genusssucht mit ihren Folgenerscheinungen aus. Infolgedessen haben die aus dem Hängen an äusseren Gütern entspringenden Interessengegensätze hier keinen Boden, der Nächstenliebe werden die Wege frei gemacht. Diese Freiheit von Selbstsucht kann nun freilich, allerdings von völlig anderen Voraussetzungen aus, auch auf dem Boden der Weltflucht erreicht werden, wie dies im vorigen Kapitel im einzelnen dargestellt worden ist. Aber jene weltflüchtigen Richtungen gelangen aus

[1]) Da Jesus offenbar seine innerste Erfahrung ausspricht, so ist es völlig verfehlt, an ein Schauen Gottes im zukünftigen Leben zu denken. Auch die entsprechenden Ausdrücke der Psalmen (11, 17; 17, 15; 22, 25) geben zu einer äusserlichen Auffassung des Schauens keinen Anlass.

den dort besprochenen Gründen niemals zu einer wirklich positiven Sittlichkeit, geschweige denn zum Drange nach Lebensgemeinschaft mit anderen, welche das Wesen der Liebe ausmacht; sie haben vielmehr den Trieb zur Isolierung in sich. Durch die Gottesliebe in Jesu Sinne dagegen wird der Drang zur Lebensgemeinschaft mit anderen direkt hervorgerufen, ja er ist mit ihr mehr oder weniger identisch. Ich will versuchen, dies kurz zu begründen.

Der Wahrhaftige hat schon an sich, auch ohne dass er zu bewusster Gottesliebe in Jesu Sinne und zur Gottesgewissheit gelangt ist, einen instinktiven Drang zur Gemeinschaft, nämlich zur Begründung der Vernunftgemeinschaft mit anderen (2. Kapitel, I u. III) in sich. Kann sich doch die Wahrhaftigkeit bloss in der Gemeinschaft mit anderen äussern und entwickeln.[1]) Mag die Wahrhaftigkeit sich im Eintreten für die Freiheit des Gedankenaustausches, d. i. im Kampf gegen Geistes- und Gewissensknechtschaft, oder in der Verteidigung des Rechtes der Selbstbestimmung, d. i. im Kampfe gegen Zwang und Gewalt, oder im Reden gemäss der erkannten Wahrheit, oder in dem dieser entsprechenden Handeln zeigen, immer ist sie darauf gerichtet, die Wahrheit nach aussen hin zur Geltung zu bringen, d. i. Vernunftgemeinschaft zu begründen. Dass die Wahrhaftigkeit auch mit einer gewissen Notwendigkeit das Bestreben erzeugt, Vertrauen zur eigenen Person zu erwecken und anderen Vertrauen entgegen zu bringen, ist ebenfalls schon im zweiten Kapitel erwähnt worden. Es ist aber auch selbstverständlich, denn wo kein Vertrauen herrscht, da ist der Wahrhaftigkeit der Lebensnerv durchschnitten, da kann sie nicht gedeihen. Wie aus der Wahrhaftigkeit, wenn sie wirklich zu kräftiger Entfaltung gelangt, eine ideale Lebensauffassung geboren wird, wie der Wahrhaftige die beglückende Kraft der Vertrauensverhältnisse mehr und mehr empfindet, wie der Sinn für die höchsten gemeinsamen Güter der Menschheit und damit das Bewusstsein der Interessengemeinschaft in ihm sich entwickeln muss, ist im Laufe dieser Untersuchung schon im einzelnen ausgeführt worden.

[1]) Wäre das Individuum ganz isoliert, so würde bei ihm weder Wahrhaftigkeit noch Unwahrhaftigkeit sich entwickeln können, denn auch die innere Unwahrhaftigkeit ist, wie seinerzeit (S. 85 ff.) gezeigt wurde, bloss eine Folge der äusseren.

Dies alles findet sich nun bei Jesus im höchsten Masse, weil die Wahrhaftigkeit in ihm zur höchsten Potenz entwickelt ist. Dazu kommt,[1]) dass er zur unmittelbaren Gewissheit des wahrhaftigen Gottes, zum „Schauen" Gottes gelangt ist, dass er sich in Lebensgemeinschaft mit Gott befindet, dass also das aus der Wahrhaftigkeit entspringende Ideal einer auf volles Vertrauen und vernünftiges Zusammenwirken gegründeten Gemeinschaft mit anderen für ihn nicht in unerreichbarer oder doch schwer erreichbarer Ferne liegt, sondern, weil der Wille Gottes auf dasselbe Ziel gerichtet ist,[2]) ein sicher garantiertes Gut darstellt. Dadurch wird natürlich das Streben nach jenem Ideal und, was praktisch auf dasselbe hinauskommt, der Drang nach Lebensgemeinschaft mit anderen, die Liebe, ausserordentlich gestärkt und ermutigt.

Es braucht kaum daran erinnert zu werden, dass jenes Ideal bei Jesus identisch ist mit dem, was er Reich Gottes nennt. Denn wenn die Wahrhaftigkeit zugleich als ein Erfüllen des göttlichen Willens, als eine Betätigung im Dienste Gottes empfunden wird, wie es bei Jesus der Fall war, dann ist natürlich eine auf Wahrhaftigkeit und Vertrauen gegründete Gemeinschaft eine solche, in welcher Gottes Wille massgebend ist, in welcher Gott herrscht, d. i. ein Reich Gottes. Trotz der unbedingten Herrschaft Gottes ist aber in diesem Reiche von Heteronomie nicht die Rede, da die Wahrhaftigkeit, in welcher sich die Unterordnung unter den göttlichen Willen bewährt, zugleich dem innersten Wesen des Menschen entspricht, der Gott dienende Mensch also zugleich den Lebens-

[1]) Beides lässt sich in Wirklichkeit garnicht trennen, denn der Grad der Gottesgewissheit hängt mit dem Grade der Wahrhaftigkeit zusammen. Aber beides lässt sich in der Betrachtung sondern, wie z. B. im zweiten Kapitel die Wahrhaftigkeit bis zu ihren letzten Konsequenzen verfolgt worden ist, ohne Rücksicht darauf, dass die Wahrhaftigkeit ohne die im fünften Kapitel besprochenen Voraussetzungen garnicht bis zu diesem Grade der Entwickelung gelangen kann. Was im übrigen die Wechselwirkung der Wahrhaftigkeit und der Gottesgewissheit oder der Sittlichkeit und der Religion betrifft, so gleicht sie derjenigen, welche zwischen den Wurzeln und dem Laube des Baumes herrscht. Von der Wurzel ist der ganze Baum einschliesslich der Belaubung abhängig, aber andererseits kann auch der Baum einschliesslich der Wurzel nicht zu kräftiger Entwickelung gelangen, wenn durch irgend welche Einflüsse die Entwickelung des Laubes gehemmt wird.

[2]) Denn wenn Gott die Wahrhaftigkeit beim einzelnen will, so will er natürlich auch die auf Wahrhaftigkeit gegründete Gemeinschaft.

gesetzen seiner eigenen höheren Natur folgt. Das Verhältnis der Glieder dieses Reiches zu Gott ist deswegen auch nicht das der Unterthanen zu einem absolut gebietenden König, sondern das auf volle Lebensgemeinschaft gegründete der Kinder zu ihrem Vater.[1])

Selbstverständlich wird von diesem Standpunkt aus die Liebe im letzten Grunde darauf ausgehen, den Nächsten in die Gemeinschaft des Gottesreiches und dadurch zugleich in die engste Gemeinschaft mit sich selbst hinein zu ziehen, wozu eine Stärkung des guten Prinzips in ihm, d. i. des Gewissens, und zugleich eine Beseitigung des aus dem Sündenbewusstsein entspringenden Gefühls der Gottesferne (S. 337/8) erforderlich ist. In der Tat sehen wir Jesu Nächstenliebe sich in dieser Richtung bewegen und werden unten noch darauf zurückkommen, welche Rolle seine eigene Person dabei spielt. Zunächst muss hier

---

[1]) Es ist in den letzten fünfzehn Jahren viel darüber verhandelt worden, ob der Begriff des Reiches Gottes bei Jesus einen rein eschatologischen Charakter trage oder nicht, wobei dann manche ganz nebensächliche Momente mit herangezogen worden sind. Gegenwärtig ist das Reich Gottes jedenfalls in Jesus selbst, da in ihm die volle Herrschaft Gottes verwirklicht ist, resp. da er sich bewusst ist, vollständig im Dienste Gottes zu stehen. Inwieweit Jesus die Herrschaft Gottes auch in seinen Jüngern schon verwirklicht gesehen oder doch vorausgesehen hat, mag dahingestellt bleiben. Von einer vollen Verwirklichung kann natürlich nur da die Rede sein, wo die Gegenwirkungen des bösen Prinzips vollständig ausgeschaltet sind. Daraus erklärt sich m. E. zur Genüge, dass in den Reden Jesu, je nachdem die eine oder die andere Seite mehr betont ist, das Reich bald mehr als ein gegenwärtiges, bald mehr als ein zukünftiges erscheinen muss. Sehr irreführend und völlig unbegründet scheint es mir übrigens, wenn man sich Jesus als im Banne der eschatologischen Anschauungen seiner Zeitgenossen stehend denkt und so das, was in Wirklichkeit nur auf unsere in Vorurteilen befangenen Gewährsmänner zurückzuführen ist, ohne weiteres auf Jesus selbst überträgt. Die souveräne geistige Freiheit, mit welcher dieser dem Gesetz und sogar den Propheten gegenübersteht, scheint mir ein genügender Beweis dafür zu sein, dass er auch den apokalyptischen Phantasien, wie sie in manchen Kreisen des jüdischen Volkes an der Tagesordnung waren, mit freiem, kritischem Blick gegenüber gestanden haben muss. Und andererseits scheint es mir sehr erklärlich, dass gewisse Partien in unseren Evangelien, welche durch jene Anschauungsweise beeinflusst erscheinen, diese Färbung, welche weder formell noch inhaltlich zu den sonstigen Reden Jesu recht passen will, in der Überlieferung erhalten haben, da ja notorisch die junge Gemeinde, wie der sonstige Inhalt des neuen Testaments ausweist, von dem Einfluss ihrer jüdischen Vergangenheit und Umgebung sich keineswegs völlig emanzipiert hat.

aber noch ein Blick auf das Verhalten geworfen werden, welches der in dieser Richtung sich bewegende Drang nach Lebensgemeinschaft bei Jesus hervorruft und nach seiner Meinung hervorrufen muss.

Es ist schon oben S. 355 ff. in anderem Zusammenhange darauf hingewiesen worden, dass Jesus den Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, also die Tendenz zur Wiedervergeltung des erlittenen Unrechts verwirft, nicht aus schlaffer, knechtischer Gesinnung, sondern um der Feindschaft vorzubeugen, also aus Gemeinschaft suchenden Gründen. Auf demselben Boden ist erwachsen seine Forderung der unbedingten Vergebung: „Wenn dein Bruder sündiget, so schilt ihn, und wenn es ihn reut, so vergib ihm. Und wenn er siebenmal des Tages gegen dich sündigte und siebenmal wieder käme zu dir und spräche: es reut mich, so sollst du ihm vergeben.“ (Luc. 17, 3 f.; ähnlich Mt. 18, 21 ff.) Natürlich ist das, was Jesus hier verlangt, nicht eine schlaffe Nachsicht, welche fünf gerade sein lässt, sondern die Voraussetzung für die Vergebung ist, dass der, welcher sie erbittet, aufrichtig bereut. Und die hyperbolische Betonung der Vergebungsbereitschaft bezweckt nichts anderes, als einzuschärfen, dass man unter keinen Umständen dem andern etwas nachtragen, unter keinen Umständen Groll und Feindseligkeit gegen ihn sich herausbilden lassen soll, sondern immer auf die Wiederanknüpfung der Gemeinschaft und auf die Vertiefung derselben bedacht sein muss. Von demselben Gesichtspunkt geht das Gebot der Feindesliebe aus. Der natürlichen Denkungsweise auf der Anfangsstufe des sittlichen Bewusstseins entspricht es, den, welcher uns freundlich gesinnt ist, zu lieben und ihm Gutes zu tun, den Feind dagegen zu hassen und ihm nach Möglichkeit zu schaden. Auf Schädigung des Feindes zu verzichten, würde für Feigheit oder Schwäche und für Mangel an Ehrgefühl gehalten werden. Die gewaltige Stärke des Dranges nach Lebensgemeinschaft, wie sie aus einem aufs höchste verfeinerten und entwickelten sittlichen Bewusstsein entspringt, zeigt sich darin, dass Jesus die feindselige Gesinnung anderer durch Freundlichkeit und Güte überwunden haben will, selbstverständlich auch dieses unter der Voraussetzung, dass von solchem Verhalten ein entsprechender Erfolg zu hoffen ist. Auch der zwischen andern bestehenden oder in der Ent-

stehung begriffenen Feindschaft muss entgegengewirkt werden: „Selig sind die Friedestifter, denn sie werden Gottes Kinder heissen" (Mt. 5, 9).

Die Liebe als Drang zur Lebensgemeinschaft lässt Jesus selbstverständlich auch an der äusseren Not der Menschen nicht gleichgültig vorübergehn. Die in dies Gebiet gehörenden Handlungen können auch aus den altruistischen Gefühlen des Wohlwollens und Mitleids entspringen, und diese natürlichen Regungen mögen in Jesus in hohem Masse wirksam gewesen sein. Aber seine unermüdliche Hülfsbereitschaft in äusseren Nöten und ebenso seine prinzipielle Stellung diesen Fragen gegenüber wurzeln doch in etwas Höherem, als in den zufälligen Regungen des Gefühls. Sie entspringen, ebenso wie die soeben besprochene Gruppe von Forderungen, dem gewaltigen gemeinschaftsuchenden und gemeinschaftstiftenden Drange, welcher ihn beseelte. Denn die innige, auf vollem Vertrauen beruhende geistige Gemeinschaft, welche Jesus begründen will, ist da nicht möglich, wo der eine der materiellen Not des anderen, in der er körperlich und geistig zu verkommen droht, gleichgültig gegenüber steht. Daher tritt Jesus mit der ganzen Wucht seiner Autorität als Schützer und Vormund der Schwachen und Hülfsbedürftigen auf: „Wer eins dieser Kindlein aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf." (Mr. 9, 37 u. Par.) „Soviel ihr getan habt einem meiner geringsten Brüder, habt ihr mir getan," und umgekehrt: „Soviel ihr nicht getan habt einem dieser Geringsten, habt ihr mir auch nicht getan." (Mt. 25, 31 ff.)[1])

[1]) Es scheint mir ganz willkürlich, wenn man diese Stellen auf die Anhänger Jesu statt auf alle Hülfsbedürftigen bezieht. Die „Geringsten" insgesammt seine Brüder zu nennen, steht doch nicht in Widerspruch mit den uns bekannten Anschauungen Jesu. Ebenso gut wie Gott in prägnantem Sinne der Vater Jesu, dann der Vater aller Glieder des Gottesreiches, und, soweit sie alle zu dem letzteren berufen sind, der Vater aller Menschen ist, kann Jesus auch alle Menschen seine Brüder nennen. Der Spruch von dem Aufnehmen der Kinder beschränkt sich doch offenbar auch nicht auf die Kinder seiner Anhänger. Und Jesu ganzes praktisches Verhalten zeugt dafür, dass er seine Hülfe nicht von einem schon vorhandenen näheren Verhältnis zu seiner Person abhängig macht. Überhaupt geht seine Meinung dahin, dass wir jedem Beliebigen, welcher uns mit vertrauensvoller Bitte naht, helfen sollen, vorausgesetzt natürlich, dass wir dazu imstande sind und das eigene Interesse des Bittenden eine Ablehnung nicht erfordert. „Gib

Natürlich soll sich diese Hülfsbereitschaft nicht auf den Beistand in materieller und leiblicher Not beschränken, sondern sie begreift im Sinne Jesu die Förderung aller wahren Interessen anderer in sich, vor allem die der höchsten. Er verlangt ganz allgemein, dass man seine Mittel und Fähigkeiten in den Dienst der anderen stellen solle, und von sich selbst betont er, dass er nicht gekommen sei, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen (Mr. 10, 43 ff. u. Par.). Dabei ist klar, dass der in dem so verstandenen Dienen sich äussernde Drang nach Gemeinschaft sich nicht allen Menschen gleichmässig zuwenden kann, sondern sich vielmehr zur Vermeidung einer unfruchtbaren Zersplitterung der Kräfte und Mittel auf einen verhältnismässig kleinen Kreis beschränken muss. Auch Jesus selbst hat bekanntlich in absichtlicher Selbstbeschränkung seine direkte Arbeit fast ausschliesslich seinem Volke gewidmet, und unter diesem ist es wieder die verhältnismässig winzige Zahl seiner Anhänger, auf welche er seine besten Kräfte verwendet. Dass also die Tätigkeit des einzelnen in erster Linie den sozialen Verbänden, welchen er angehört, z. B. seiner Familie, seinem Volk und Vaterland zu gute kommt, resp. denjenigen, welchen der einmal ergriffene Beruf ihn verpflichtet, ist durchaus im Sinne Jesu.[1]) Aber diese Tätigkeit innerhalb der durch Natur und Verhältnisse gegebenen Kreise darf selbstverständlich niemals zu einer einseitigen Vertretung der Interessen der engeren Gemeinschaft, welcher man angehört, oder derer, für welche man berufsmässig zu sorgen hat, auf Kosten anderer werden. Das würde diesen gegenüber Schranken aufrichten und gemeinschaftstörend wirken, ist daher mit echter Liebe im Sinne Jesu unvereinbar. Dasselbe gilt von der Gleichgültigkeit gegen die Interessen dieser anderen. Dass der auf die Ausbreitung geistiger Gemeinschaft abzielende Drang der Liebe sich in erster Linie den Kreisen zuwendet, in welche Geburt und Verhältnisse den Menschen hineingestellt haben, hat ja

---

dem, der dich bittet, und wende dich nicht von dem, der dir abborgen will" (Mt. 5, 42 = Luc. 6, 3 ). Ein anderes Verhalten würde das in der Bitte sich äussernde, für die Begründung geistiger Gemeinschaft so ungemein wertvolle Vertrauen zerstören.

[1]) Das System der sekundären Pflichten wird natürlich von Jesus nicht aufgehoben. Wo bestimmten Personen gegenüber bestimmte Pflichten übernommen sind, da müssen diese zunächst erfüllt werden.

seinen Grund nur darin, dass hier der Liebe der grösste Erfolg winkt, dass sie hier am meisten ausrichten kann. Kann sie ausserhalb dieser Kreise einen Erfolg erzielen, ohne die schon übernommenen Aufgaben zu schädigen, so wird sie auch hier zugreifen. Einen festgeschlossenen, für die verschiedenen Menschen verschiedenen Kreis von „Nächsten" gibt es für die wahre Liebe nicht. Jeder, welcher der Vernunftgemeinschaft oder, wie es in diesem Zusammenhang heissen muss, der Gemeinschaft des Gottesreiches fähig ist, ist ihr prinzipiell gleich nahe. Echte, sittliche Liebe setzt den Menschen zu jedem, auch dem äusserlich ganz Fernstehenden, prinzipiell und, wo die Gelegenheit sich findet, auch tatsächlich, in ein so nahes Verhältnis, dass daneben das äusserliche, auf den gegebenen Verhältnissen beruhende Ferner- oder Näherstehen seine Bedeutung gänzlich verliert. In diesem Sinne hat Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter den aus dem alten Testament übernommenen Begriff des Nächsten ausgelegt resp. definiert.

## III. Die Bedeutung der Person Jesu für das sittliche Bewusstsein und die sittliche Entwickelung der Menschheit.

Der nächste Zweck dieses Kapitels war es, wie im Anfang gesagt wurde, an dem Beispiel Jesu nachzuweisen, dass auch in der Wirklichkeit des sittlichen Lebens die Wahrhaftigkeit, wo sie zur vollen Entwickelung gelangt, mit innerer Notwendigkeit zur Ausbildung höchster, in der Nächstenliebe ausmündender Sittlichkeit führt. Die bisherigen Ausführungen, welche diesem Nachweis gewidmet waren, liefern nun auch die Grundlage für die letzte Aufgabe, welche in diesem Buche zu erledigen ist. Das sittliche Bewusstsein in seiner spezifisch-christlichen Ausgestaltung, welche unter allen die höchste und historisch-bedeutsamste ist, hängt nämlich mit gewissen Anschauungen und Eindrücken von der Person Jesu so eng zusammen, dass es ohne die Berücksichtigung derselben gar nicht verstanden werden kann. Eine Kritik des sittlichen Bewusstseins, wie sie in diesem Buche unternommen worden ist, darf daher an der Frage nicht vorbeigehen, worin die

bleibende Bedeutung besteht, welche Jesus durch seine Person und ihren sittlich-religiösen Gehalt für die Entwickelung des sittlichen Bewusstseins besitzt. Wir haben diese Fragen im vorigen Kapitel (S. 339 f.) schon gestreift; eine für die Zwecke dieser Untersuchung genügende Antwort kann aber erst jetzt darauf gegeben werden. Selbstverständlich ist es, dass alle dogmatischen Voraussetzungen und Konstruktionen dabei aus dem Spiele bleiben müssen.

Grundlegend für alles andere ist der Eindruck resp. die Überzeugung, dass Jesus absolut wahrhaftig und lauter, d. i. sündlos gewesen ist. Dieser Eindruck setzt keineswegs die Annahme voraus, dass Jesus von Kindheit an in sittlicher Beziehung fertig und vollendet gewesen sei. Das war er keineswegs; er hat vielmehr, wie schon betont worden ist, mit schweren Versuchungen kämpfen und daher auch mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass er einer Versuchung nicht gewachsen sein könne. Darauf gründet sich, wie Seite 367 näher ausgeführt wurde, seine Ablehnung des Prädikats „guter Meister". Aber diese Versuchungen stammten bei ihm aus den unverdorbenen Trieben und Affekten; von Ehrsucht und Genusssucht und den aus ihnen entspringenden selbstverschuldeten Versuchungen ist bei ihm keine Spur nachzuweisen (S. 367 ff.). Und die Disziplinierung der natürlichen unverdorbenen Triebe und Affekte hat Jesus mit solcher Energie und solchem Erfolge betrieben, dass wir ihn schliesslich, wie Gethsemane zeigt, auch den schwersten aus dieser Quelle fliessenden Versuchungen gewachsen sehen. Anzunehmen, dass er jemals einer derartigen Versuchung erlegen sei, geben die uns zur Verfügung stehenden Berichte über sein Leben nicht den mindesten Anhalt oder Anlass. Auch die unbegrenzte Achtung und Ehrerbietung, welche seine Jünger, die doch täglich mit ihm zusammen waren, ihm entgegengebracht haben, ist nur erklärlich, wenn sie in ihm den Schuldlosen und Reinen sahen, und verstärkt das unmittelbare Zeugnis unserer Quellen.

Das Bedenken, dass wir aus dem Leben Jesu nur einen verhältnismässig geringen Zeitraum kennen und auch innerhalb desselben die Nachrichten noch recht lückenhaft sind, kann dagegen nicht aufkommen. Der sittlichen Beurteilung einer Person können niemals arithmetische, sondern nur dynamische Massstäbe zu grunde gelegt werden, d. h., man kann

die sittliche Beschaffenheit einer Person nicht danach beurteilen, ob und wie oft sie in ihren Worten und Handlungen mit dem Sittengesetz in Konflikt gekommen ist — dann würden die, welchen durch Temperament, Lebenslage und dergleichen schwere Kämpfe und Versuchungen erspart geblieben sind, denen aber dabei vielleicht jede sittliche Energie fehlt, am besten wegkommen. Sondern es kann sich nur darum handeln, wie gross die sittliche Widerstandsfähigkeit ist; denn wenn jemand schweren Versuchungen auf einem bestimmten Gebiet sich gewachsen zeigt, so ist sicher, dass er leichten Versuchungen gleicher Art erst recht nicht erliegt. Ein einziger Akt der Treue unter sehr schwierigen Verhältnissen eröffnet z. B. einen tieferen Einblick in die sittliche Reinheit einer Person, als der Nachweis, dass sie in einem ruhig und ohne schwierige Verwickelungen dahinfliessenden Leben sich niemals einer Treulosigkeit schuldig gemacht habe. Die Anwendung auf die Person Jesu ergibt sich von selbst und erklärt völlig den überzeugenden Eindruck, welchen die uns bekannten Tatsachen seines Lebens trotz ihrer Lückenhaftigkeit machen. Am durchschlagendsten aber, auch für die uns fast völlig unbekannte Zeit seines Lebens, welche vor seinem öffentlichen Auftreten liegt,[1]) ist das Selbstbewusstsein Jesu. Er muss das Bewusstsein vollkommener Harmonie zwischen den Forderungen seines sittlichen Bewusstseins und seinem ganzen Wollen und Streben gehabt haben, denn sich selbst schliesst er aus dem Kreise der anderen, deren moralische Unzulänglichkeit er als selbstverständlich voraussetzt, aus. „Ihr, die ihr doch böse seid“, redet er sie an (Mt. 7, 11 = Luc. 11, 13). Noch auf seinem Gange nach Gethsemane bezeichnet er sich selbst als grünes Holz im Gegensatz zu dem dürren (Luc. 23, 31). Gott gegenüber fehlt ihm jedes Schuldbewusstsein; er fühlt sich vielmehr als dessen lieben Sohn, an welchem jener Wohlgefallen hat. Bedenkt man, dass gerade sittlich hochstehende Menschen sehr strenge Massstäbe an die eigene Sittlichkeit zu legen pflegen, und erinnert man sich zudem daran, dass Jesus auf dem sittlichen Gebiet, wie seine Kritik der Pharisäer beweist, einen durchdringenden, aussergewöhnlich scharfen Blick besass und infolgedessen auch über unlautere Regungen im

[1]) Von Luc. 2, 40 ff. abgesehen, versagen unsere Quellen hier ganz.

eigenen Herzen schwerlich im unklaren bleiben konnte, so ist in der Tat sein sittliches Selbstbewusstsein, welches sich insbesondere in der Überzeugung offenbart, ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens zu sein, ein gewaltiges Zeugnis für die absolute Lauterkeit seiner Gesinnung. Und zwar wirft dieses Selbstbewusstsein, wie schon bemerkt, auch Licht auf die uns sonst unbekannte Zeit vor dem öffentlichen Auftreten Jesu. Denn es ist ganz undenkbar, dass Jesus sich als den Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens gefühlt haben könnte, wenn er erst von einem bestimmten Zeitpunkte an wahrhaftig geworden wäre, wenn er eine innerliche Umwandlung, eine Bekehrung oder Wiedergeburt hätte durchmachen müssen, oder mit anderen Worten, wenn die Erinnerung an frühere Versündigung gegen Gott, an, freilich vergebene, aber doch tatsächliche Verschuldung in ihm vorhanden gewesen wäre. Seine sittliche Entwickelung muss vielmehr einen völlig normalen, durchaus geradlinigen Verlauf genommen haben, nicht ohne schwere Kämpfe freilich, von denen schon oben die Rede war, aber ohne Fall, ohne Niederlagen, in stetiger Erstarkung im Kampf.

Das wird auch dadurch bestätigt, dass Jesus sich ganz offenbar bewusst gewesen ist, eine Ausnahmestellung innerhalb der Menschheit einzunehmen. Es ist bekannt, dass der Apostel Paulus in Jesus das Gegenbild zu Adam, dem ersten, von der normalen Bahn abgewichenen Menschen sieht (Röm. 5, 12 ff.; vergl. 1. Kor. 15, 21 f.). Dem entspricht es, wenn Jesus sich selbst fast regelmässig als den „Sohn des Menschen“ bezeichnet, was, wenn wir vom Griechischen auf die Muttersprache Jesu, das Aramäische, zurückgehen, nichts anderes bedeutet, als „Mensch“ schlechtweg. Die einzig-mögliche Auffassung dieser geheimnisvollen Selbstbenennung scheint mir doch die zu sein, dass Jesus sich damit als den normalen, im Gegensatz zu allen anderen dem göttlichen Schöpfungsgedanken entsprechenden Menschen bezeichnen will.[1]) Wie dem aber auch sein mag, gewiss ist es, dass Jesus sich für einen solchen Menschen gehalten hat, und zwar für den einzigen, schon aus dem Grunde, weil sonst das Bewusstsein

[1]) Näher begründet habe ich dieses Urteil in meiner „Glaubenslehre auf Grund der Lehre Jesu“, S. 45 ff

seines einzigartigen Verhältnisses zu Gott (Mt. 11, 27 = Luc. 10, 22; Mr. 12, 6 u. Par. etc.) ganz unmöglich wäre. Damit dürfte die Stellung zusammenhängen, welche Jesus sich bei der endgültigen Scheidung der Menschen am „Tage des Gerichts" zuschreibt (vergl. bes. Mt. 7, 22 u. Mt. 25, 31 ff.), denn wenn er der schlechthin normale, dem göttlichen Schöpfungsgedanken entsprechende Mensch ist, so ist er der Massstab, an dem die Menschheit gemessen werden kann.[1]) Das scheint auch die Auffassung des vierten Evangelisten zu sein, nach welchem Gott die Macht, das Gericht zu halten, Jesus darum übertragen hat, weil er „υἱὸς ἀνθρώπου" ist (Joh. 5, 27).

Aus diesem Bewusstsein der absoluten sittlichen Normalität und Einzigartigkeit musste nun bei Jesus notwendig die Überzeugung entspringen, dass seine Person für die sittliche Entwickelung und Umwandelung der anderen Menschen von entscheidender Bedeutung sei. Und ebenso notwendig gewinnt für jeden sittlich strebenden Menschen, welcher von der sittlichen Normalität und Einzigartigkeit Jesu durchdrungen ist, dessen Person tatsächlich einen entscheidenden Einfluss.

Im Eingang der Bergpredigt preist Jesus selig die geistlich Armen, d. i. diejenigen, welche mit sich selbst und ihrem inneren Zustand nicht zufrieden sind, sondern, wie es gleich darauf heisst, nach der Gerechtigkeit, der sittlichen Rechtbeschaffenheit, der Harmonie zwischen den Forderungen ihres sittlichen Bewusstseins und ihrem sittlichen Sein, hungern und dürsten. In der Tat ist dieses Gefühl des inneren Mangels, das Hungern und Dürsten nach sittlicher Rechtbeschaffenheit, vom grössten Wert für den Menschen; denn wer nicht nach der „Gerechtigkeit" verlangt, der wird auch nicht danach streben, und wer nicht danach strebt, in dem wird das gute Prinzip niemals den Sieg erlangen.[2]) Dies Verlangen nach

---

[1]) Man hat bisweilen in der Vorstellung der sittlichen Normalität Jesu merkwürdige Schwierigkeiten gefunden. Selbstverständlich kann es sich niemals darum handeln, sein Leben äusserlich nachzuahmen, ihn gewissermassen zu kopieren. Nur auf dem Gebiet des Allgemeinmenschlichen, der primären Pflichten, kann sein Vorbild massgebend sein, nicht auf dem der aus den besonderen Lebensverhältnissen entspringenden sekundären Pflichten (vergl. III. Kapitel).

[2]) Darum steht der Zöllner des Gleichnisses trotz seiner offenbar anrüchigen Vergangenheit in seiner sittlichen Entwickelung hoch über dem geistlich reichen, selbstzufriedenen Pharisäer. Auch das Wort Jesu, dass

sittlicher Rechtbeschaffenheit ist die Person Jesu, insoweit in ihr das sittliche Ideal als lebendige Wirklichkeit vor Augen tritt, aufs höchste zu steigern geeignet. Aber je tiefer und reiner der Eindruck von dem sittlichen Ideal ist, desto deutlicher kommt auch der ganze Abstand zwischen diesem und dem tatsächlichen sittlichen Sein des Subjekts zum Bewusstsein,[1]) und es entwickelt sich das drückende und entmutigende Gefühl der Gottesferne. Gerade hier setzt nun die Bedeutung der Person Jesu mit ganzer Wucht ein.

Wir haben oben Seite 371 ff. im einzelnen verfolgt, wie aus der lauteren Wahrhaftigkeit Jesu mit Notwendigkeit die Liebe zu den Menschen entspringen musste und zwar eine Liebe, welche die Gewinnung derselben für das Gottesreich zum höchsten Ziele hat. Da nun im Sinne Jesu die Wahrhaftigkeit dem Willen und Wesen Gottes entspricht, so natürlich auch die aus der höchsten Wahrhaftigkeit mit Notwendigkeit entspringende Liebe. D. h. Jesus musste in der ihn beseelenden Liebe mit Notwendigkeit den Willen und das Wesen Gottes erkennen. Wenn also Jesus in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und verlorenen Groschen und vor allem in dem vom verlorenen Sohn die Freude veranschaulicht, welche im Himmel herrscht über jeden Sünder, welcher Busse tut, so ist das keine Theorie, sondern unmittelbare Gewissheit, Er, der Sohn, kennt das Wesen des Vaters (Mt. 11, 27 = Luc. 10, 22); ja vielmehr noch, in ihm, in seiner Liebe zu den Menschen, in seinem Streben, die sittlich Kranken zu heilen, den glimmenden Docht des sittlich-religiösen Bewusstseins

---

die Zöllner und Huren, welche des Johannes Busspredigt sich zu Herzen gehen liessen, eher ins Himmelsreich kommen würden, als die Obersten und Ältesten des Volkes (Mt. 21, 31), ist demselben Gedanken entsprungen.

[1]) Treffend heisst es bei Schiller:

„Wenn ihr in der Menschheit trauriger Blösse
Steht vor des Gesetzes Grösse,
Wenn dem Heiligen die Schuld sich naht,
Da erblasse vor der Wahrheit Strahle
Eure Tugend, vor dem Ideale
Fliehe mutlos die beschämte Tat.
Kein Erschaffner hat dies Ziel erflogen,
Über diesen grauenvollen Schlund
Trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen,
Und kein Anker findet Grund."

wieder anzufachen, das Verlorene zu suchen und selig zu machen, erscheint die Liebe Gottes selber. Daher kann Jesus seinen Jüngern zurufen: „Selig sind die Augen, die da sehen, das ihr sehet“ (Luc. 10, 23)! Selbst sein Tod fügt sich ihm in diesen Zusammenhang ein; auch er ist eine Offenbarung seiner Liebe und damit auch der Liebe Gottes. Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen, und wird endlich auch sein Leben lassen zu einem „λύτρον ἀντὶ πολλῶν“, einem Lösegeld, mit welchem viele von Sünde und Verderben losgekauft werden (Mr. 10,45 = Mt. 20,28).[1])

Soll die in Jesus sich offenbarende Liebe Gottes dem Menschen zu gute kommen, so ist natürlich notwendig, dass er von der absoluten Wahrhaftigkeit und Lauterkeit Jesu durchdrungen ist, d. i., dass er an ihn glaubt. Tut er dies nicht, hält er Jesus für eine sittlich unvollkommene, d. i. unlautere Persönlichkeit, so beweist Jesu Verhalten den Menschen gegenüber nichts, und seine Verkündigung der Liebe des heiligen Gottes, die den sittlich-unvollkommenen und irrenden Menschen zu sich hinaufziehen will, ist vielleicht nichts als der Wahn eines gutherzigen Schwärmers. Ist dagegen jemand von der absoluten Lauterkeit Jesu durchdrungen und hat er Verständnis für seine Person gewonnen, so ist ihm die Gesinnung, welche Jesus den Menschen gegenüber an den Tag legt, der Beweis dafür, dass absolute Reinheit, d. i. Heiligkeit einerseits und Sünderliebe anderseits, nicht bloss vereinbar sind, sondern untrennbar zusammengehören, organisch mit einander verbunden sind. Das ist dann der Boden, auf welchem das entmutigende und niederdrückende Gefühl der Gottesferne überwunden wird und das Bewusstsein, mit Gott in Lebensgemeinschaft und in seinem Dienste zu stehen, sich

---

[1]) Dass Jesus den Tod auf sich nahm, ist in erster Linie ein Akt seiner Wahrhaftigkeit und Überzeugungstreue, d. i. seiner Gottesliebe. Da aber die Enthüllung seiner absoluten Wahrhaftigkeit zugleich der sittlichen Entwickelung der Menschheit im höchsten Masse zu gute kommt, und Jesus sich dessen bewusst ist, so ist dieser Tod zugleich eine Leistung im Interesse der Menschen, ein Akt seiner Menschenliebe, welcher wegen seiner entscheidenden Bedeutung für die Loslösung der Menschen vom Bösen mit Recht als λύτρον ἀντὶ πολλῶν, als Lösegeld für viele, bezeichnet wird. Ferner ist dann klar, dass, wenn in Jesu Liebe sich zugleich Gottes Liebe offenbart, dieses im höchsten Masse bei der Hingabe seines Lebens im Dienste der Menschheit der Fall ist. Näheres in meiner „Glaubenslehre“, S. 55 ff.

ausbilden kann, der Boden mit einem Worte, auf welchem der volle Sieg des guten Prinzips im Menschen möglich ist.

Ist einmal der Glaube an Jesus in dem oben geschilderten Sinne vorhanden, gilt er dem Menschen für absolut rein und lauter, so wird seine Person, vom theoretischen Standpunkt betrachtet, zu einem geheimnisvollen Problem. Denn wie ist eine absolut wahrhaftige Persönlichkeit möglich bei dem engen Zusammenhang des Bösen, welcher in der Welt herrscht? Auf diese Frage einzugehen würde indes über den Rahmen dieser Untersuchung weit hinausgehen. Mögen die Theologen aus der sittlichen und religiösen Einzigartigkeit Jesu die dogmatischen resp. metaphysischen Konsequenzen ziehen. Hier genügt es, als Ergebnis dieses Kapitels festzustellen, dass es den Nachweis geliefert hat für die Richtigkeit der am Schluss der Einleitung aufgestellten These: „Die Ethik Jesu ist die reinste, konsequenteste und höchste Entfaltung des in jedem Menschen wirksamen sittlichen Grundprinzips“ und zugleich für die einer anderen, welche wir jetzt hinzufügen wollen: „Der Glaube an die absolute Wahrhaftigkeit Jesu liefert die Grundlage für den vollen Sieg des guten Prinzips im Menschen.“

---

Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

Schriften desselben Verfassers, die in unserm Verlage erschienen sind.

**Die Sittenlehre Jesu.** 1. u. 2. Heft. gr. 8°. 76 u. 75 Seiten.
M. 0,80 und 0,90.

**Glaubenslehre auf Grund der Lehre Jesu.** gr. 8° VII. 107 Seiten. M. 1,10.

(Evers u. Fauth, Hilfsmittel zum ev. Religionsunterricht Heft 7 u. 21.)

**Reuther & Reichard.**

